Representar *El capital*

Una lectura del tomo I

Fredric Jameson

FILOSOFÍA

fce

Representar *El capital*

Una lectura del tomo I

Fredric Jameson

FILOSOFÍA

fce

FREDRIC JAMESON

REPRESENTAR EL CAPITAL

Una lectura del tomo I



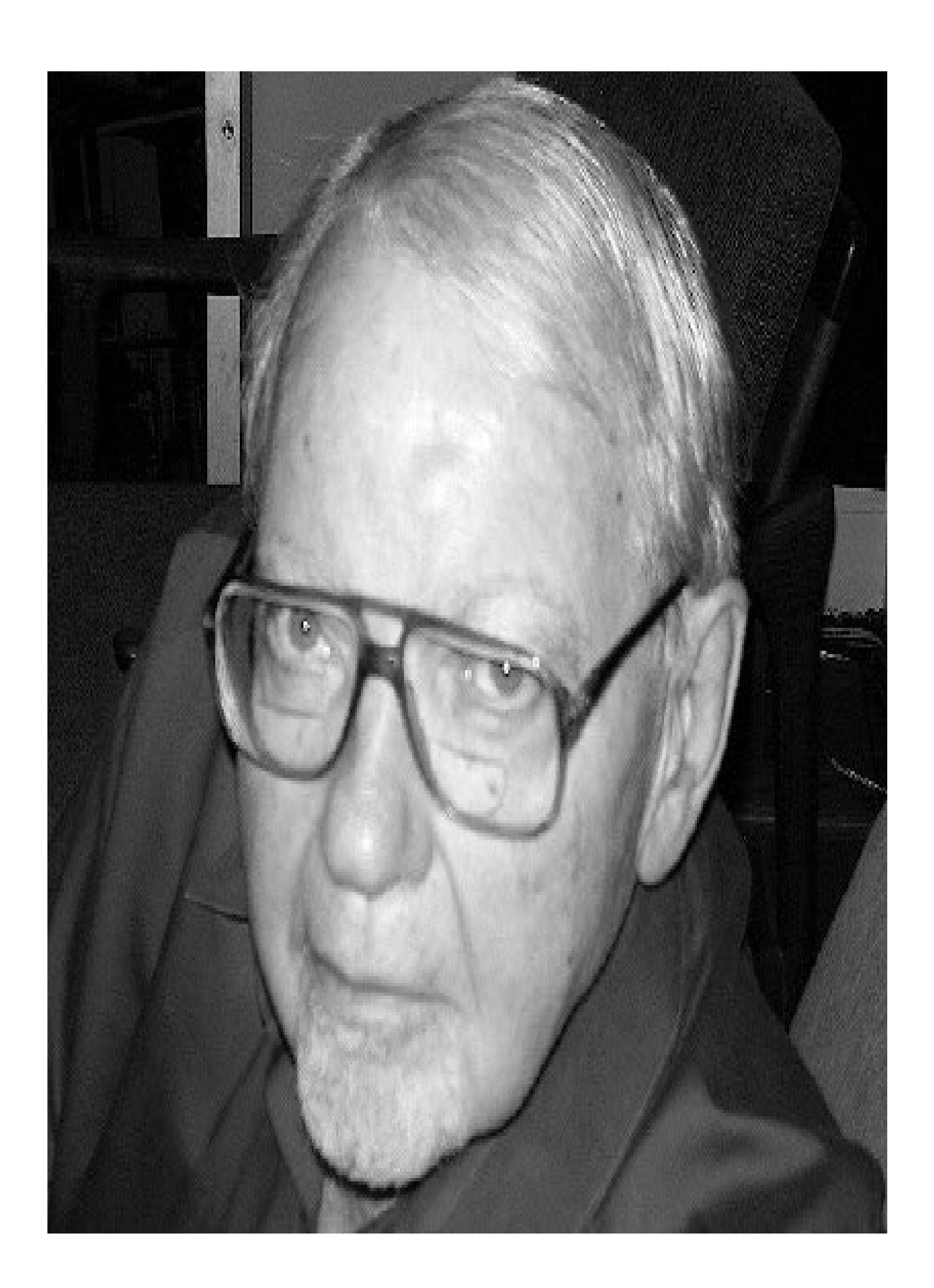
Las crisis financieras y las catástrofes propias de este tiempo provocaron un nuevo interés en las laboriosas explicaciones contenidas en las obras de Karl Marx. En efecto, Marx sigue siendo tan inagotable como el capital mismo, y cada adaptación o mutación de este último confiere nuevos sentidos a los textos y pensamientos del primero.

En Representar El capital Fredric Jameson hace una lectura de la obra cumbre de Marx acercando una lupa a su argumento y sus etapas: una serie de paradojas y problemas interrelacionados que, una vez que parecen haberse resuelto, dan lugar a nuevos e inesperados problemas de mayor alcance. Las sucesivas resoluciones de los enigmas eslabonados erigen la arquitectura de un constructo o sistema que es el del capital mismo. El proceso de transformación de un dilema o contradicción en un nuevo punto de partida captura el secreto que subyace al poder del capitalismo: una máquina que siempre se rompe y se repara a s misma superando sus colapsos mediante mutaciones y expansiones a escalas cada vez mayores, mecanismo del cual la globalización es su ejemplo más reciente.

Jameson busca demostrar que El capital no es un libro de política o acerca del trabajo, sino un libro sobre el desempleo, el síntoma de la crisis sistémica actual del capitalismo. En tal sentido, sostiene: “El análisis marxiano de la globalización, al cual nos autoriza la propia din mica de El capital delineada aquí, permite una oportuna recodificación de esas situaciones múltiples de miseria y ociosidad forzosa, de poblaciones que irremediablemente caen presas de incursiones militares y agencias caritativas por igual, de la nuda vida en todos los sentidos metafísicos en los que puede interpretarse la temporalidad puramente biológica de las existencias carentes de actividad y de producción. Pensar todo esto en relación con una suerte de desempleo global en lugar de adjudicarlo a tal o cual pathos trágico equivale, creo, a volver a comprometerse con la invención de una nueva política transformadora a escala global.

FREDRIC JAMESON

(Cleveland, 1934)



Es profesor distinguido de Literatura Comparada en Duke University, donde además dirige el Institute for Critical Theory. En 1959 obtuvo su doctorado en Yale University con una tesis sobre Sartre, bajo la dirección de Erich Auerbach. Fue profesor en las universidades de Harvard, Yale y California. Ha sido profesor invitado en diversas universidades del mundo, entre ellas la de Pekón. En 2008 recibió el Holberg International Memorial Prize por su carrera académica.

Su vasta obra ha sido ampliamente traducida. Entre sus libros traducidos al español se cuentan: Documentos de cultura, documentos de barbarie (1989); El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado (1991); Teoría de la postmodernidad (1996); El postmodernismo y lo visual (1997); El giro cultural (1999); Las semillas del tiempo (2000); Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente (2004); Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción (2009), y El postmodernismo revisado (2012).

El Fondo de Cultura Económica ha publicado Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica en 2010.

Índice

Traducción de

LILIA MOSCONI

Para Maria-Elisa Cevasco

INTRODUCCIÓN

NADIE DEBERÍA sorprenderse de que Marx siga siendo tan inagotable como el capital, ni de que cada adaptación o mutación del segundo confiera nuevas resonancias y acentos inéditos, pletóricos de nuevos sentidos, a los textos y a los pensamientos del primero. En particular, era de esperar que la mutación de un capitalismo del imperialismo y del monopolio a la actual estructura globalizada atrajera nuestra atención hacia aspectos de las laboriosas explicaciones marxianas que antes habían pasado desapercibidos; y si no lo hizo la reciente expansión del sistema, seguramente sí lo han hecho sus crisis y las catástrofes propias de este tiempo presente, que tal como las del pasado son a la vez lo mismo que las precedentes, pero también diferentes y únicas desde el punto de vista histórico.

Y todos estos cambios, por cierto, trajeron aparejados reajustes en la lectura de las obras de Marx: en primer lugar, en pleno auge modernista, las alienaciones o enajenaciones* teorizadas en los manuscritos de 1844, por entonces recién descubiertos, despertaron una fascinación de un nuevo orden; después, a medida que los años sesenta comenzaban a desarrollar sus propias consecuencias, el magnetismo provino de esos cuadernos de 1857 llamados Grundrisse, cuyo carácter reflexivo y abierto parecía prometer cierto alivio ante la esquematización tajante del “materialismo dialéctico” y sus diversos manuales.[1]

Pero nada indica que esos manuales impliquen una osificación comparable en el tomo I de El capital, la única obra que Marx publicó en vida luego de proyectarla y completarla amorosamente por sí mismo y para la cual los Grundrisse fueron notas preparatorias. Contradiciendo a Althusser, afirmaré que la teoría de la enajenación sigue siendo un impulso activo y conformador en El capital, pero también diré, esta vez con él, que en esta obra se transmutó a una dimensión totalmente distinta, no filosófica o posfilosófica. Es cierto que cabe preguntarse si el tomo I no está incompleto en un sentido diferente del que se advierte en las notas y las especulaciones de los textos anteriores, que en el fondo no dejan de ser textos inéditos. En el presente libro argumentaré que no es así, y que los estratos de los tomos póstumos (tasa decreciente de ganancia, renta de la tierra, temporalidades múltiples) ya se presentan aquí tal como podamos necesitarlos.[2] Pero también diré que ciertos elementos del marxismo están ausentes en este

tomo más puramente económico, y que los futuros marxismos solo pueden adquirir mayor eficacia política si reconocen esas omisiones.

En efecto, intentaré demostrar que El capital —y de ahora en más omitiré la aclaración “tomo I”— no es un libro de política, y ni siquiera es un libro sobre el trabajo: es un libro sobre el desempleo, escandalosa aserción que me propongo justificar acercando la lupa a su argumento, así como a las etapas de este y su desarrollo punto por punto: una serie de paradojas y problemas interrelacionados que, una vez que parecen haberse resuelto, dan lugar a nuevos e inesperados problemas y paradojas de mayor alcance.

Este proceso debe ser imaginado entonces como una forma protonarrativa específica en la cual la transformación o recodificación de un dilema conceptual en algo nuevo y potencialmente más maleable también resulta en la expansión del objeto de estudio: las sucesivas resoluciones de los enigmas o dilemas eslabonados erigen la arquitectura total de un constructo o sistema, que es el del capital propiamente dicho. Este excepcional proceso constructivo, que se diferencia considerablemente del de la mayoría de los textos filosóficos, así como del de la mayoría de los argumentos retóricos, es lo que Marx denomina Darstellung del material; y no voy a involucrarme en el debate sobre la ciencia (Wissenschaft), excepto para que recordemos la definición de Althusser que la caracteriza como discurso sin sujeto (es decir, sin doxa u opiniones).[3]

Si la verdad es lo que acordamos concluir, como lo enuncia Wittgenstein, la exposición de la estructura y de la dinámica del capitalismo estará completa cuando se hayan despejado todos esos problemas eslabonados. Los temas que no encuentran su lugar en esta serie suelen usarse como argumentos contra Marx o contra su concepción del capitalismo, aunque (cuando no son seudoproblemas) es posible que simplemente sean problemas de otro tipo, relativos a cuestiones muy diferentes. Los economistas burgueses suelen aplicarse a ofrecer soluciones prácticas a las crisis dentro del sistema, dentro del mercado (los problemas ocasionados por la inflación o la estanflación, los problemas del crecimiento o de las ralentizaciones); desean corregir el sistema de una u otra forma, pero no teorizarlo en tanto totalidad, tal como ambicionaba Marx (y la mayoría de los economistas marxianos que le siguieron).

Esta teorización no es un proyecto filosófico ni apunta a formular tal o cual concepción del capital, y tampoco el argumento de Marx es un argumento filosófico que ponga en juego determinada idea de verdad. Pero lo que sin duda

cabe observar es que las objeciones al marxismo son filosóficas, pues reproducen las objeciones empiristas a la utilización de marcos tales como el de totalidad o sistema, que para esos críticos son entidades imaginarias. (Y también es verdad que las réplicas a dichos argumentos parecen cobrar una forma filosófica que, en general, se identifica como dialéctica.) Sin embargo, aquí sostengo que El capital no es una obra filosófica en tal sentido, ni es una obra económica en el sentido especializado que incumbe a la mayoría de los departamentos académicos de Economía.

También es importante para mí que las páginas siguientes no se construyan como una lectura literaria del libro. En ningún sitio ha sido más dañina la doctrina marxiana de la base y la superestructura que en el propio marxismo, donde los especialistas de la base —los críticos del capitalismo, los estrategas de la revolución— se ven compelidos a sentir poco menos que desprecio por los trabajadores culturales de la superestructura, a menos que estos ofrezcan análisis jurídicos y legales, o bien produzcan alguna Ideologiekritik pertinente. Los enfoques literarios de El capital serán vistos como un intento de caracterizar la forma de la obra (por ejemplo, ¿es cómica o trágica?), o bien de leerla como cierto tipo de narrativa en la que las diversas fuerzas (capital, trabajo, el Estado) son un elenco de personajes o arquetipos de imágenes.[4] Pero quizás esto equivalga a malinterpretar la dirección que ha tomado la teoría literaria en los últimos años, en la medida en que ha pasado a confrontar un dilema que no está desvinculado del que hace tiempo desacredita a la filosofía tradicional: el problema de la representación propiamente dicha. Ahora las interrogaciones contemporáneas de la verdad, así como las que conciernen a la totalidad o a lo Real, deben girar en torno a la cuestión de la representación. Hoy el problema de la representación corroe como un virus todas las disciplinas establecidas, en particular desestabilizando la dimensión del lenguaje, la referencia y la expresión (que solía ser el dominio de los estudios literarios), así como la del pensamiento (que era el dominio de la filosofía). La economía tampoco está exenta, ya que por un lado postula entidades invisibles, como el capital financiero, y por el otro señala singularidades imposibles de teorizar, como los derivados. Y en lo que concierne a la teoría política, la pregunta tradicional —¿qué es el Estado?— ha mutado en un interrogante sin respuesta en su versión poscontemporánea —¿dónde está el Estado?—, en tanto que esa cosa que antes se llamaba “poder”, que parecía tan sólida y tangible como una moneda de oro, o al menos como un billete de dólar, ha devenido en un juguete etéreo de místicos y fisiólogos por igual. Toda esta confusa desestabilización es fruto del problema de la representación, y puede decirse que es la propia historia lo que la ha

desregulado, de modo tal que si los dilemas de la representación son posmodernos e históricos, también puede decirse que la historia como tal ha pasado a ser un problema de representación.

Tal vez la teología habría podido lidiar mejor con el capitalismo, con su libre juego de categorías en el vacío y su ejercicio de la figuración sin referente: una interacción de la dialéctica del Uno y los Muchos, del sujeto y el objeto, de la circunferencia cuyo centro está en todas partes y el ens causa sui. Pero hasta a la teología de corte spinoziano (notoriamente atemporal) le resultaría difícil acomodar una totalidad tan peculiar como el capitalismo, cuyas anomalías espaciales interactúan de forma tan paradójica con las temporales.

En cuanto al problema de la representación, lo entiendo ligado a la conceptualización, así como a la ideología (y como corolario de la relación entre el pensamiento o la ideología y la narrativa). El uso frecuente (y frecuentemente referenciado) que hace Marx del término Darstellung debe ser comprendido de esta manera, y no en un mero sentido retórico o lingüístico/literario. El problema de la representación fue devuelto en tiempos modernos por Heidegger a la agenda filosófica,[5] mientras que su función política ha recibido amplios cuestionamientos hoy, en plena crisis de la democracia parlamentaria (véanse por ejemplo Deleuze, Foucault, Gayatri Spivak). Heidegger entiende la “representación” en un sentido más restringido, como síntoma histórico de la modernidad y consecuencia de la escisión moderna entre sujeto y objeto. La tradición marxista —su crítica de la epistemología y de lo contemplativo, su denuncia de la unidimensionalidad y la reificación más en general— enriquecería este análisis con una identificación entre modernidad y capitalismo. Por mi parte, preferiría comprender la representación como una operación esencial en la cartografía cognitiva y en la construcción ideológica (entendida aquí en un sentido positivo).

En consecuencia, también quisiera poner de relieve la relación entre la representación y la representabilidad tal como la encontramos en Freud,[6] donde la construcción inconsciente del sueño explora el significante en busca de elementos utilizables y bloques de construcción, en busca de la presentación/representación del deseo y la pulsión. La obra de Freud presupone entonces dos características: en primer lugar, que cualquier representación plena o satisfactoria de la pulsión es imposible (en ese sentido, toda forma del deseo ya es una representación); y en segundo lugar, que en este proceso siempre debemos prestar gran atención a la representabilidad, vinculada por un lado a la

posibilidad de alguna expresión mínima en la pulsión, aunque sea como mero síntoma; y por el otro, al material disponible para dicha expresión (en el caso de Freud, el lenguaje y las imágenes de la vida cotidiana). Aquí interviene la historia, ya que lo que puede servir de vehículo satisfactorio para la expresión de algún rasgo del deseo en un momento de la historia puede no estar disponible en otro.

Pero todo esto será más comprensible cuando pasemos de los arcanos de la psiquis y sus pulsiones a la cuestión del capitalismo como totalidad. Nadie ha visto nunca esa totalidad, ni el capitalismo es jamás visible como tal, sino que solo son visibles sus síntomas. De ahí que todo intento de construir un modelo del capitalismo —porque eso es lo que significa ahora la representación en este contexto— resulte en una mezcla de éxito y fracaso: algunos rasgos quedarán en primer plano; otros se pasarán por alto o incluso serán tergiversados. Toda representación es parcial, y yo también pondría de relieve el hecho de que toda representación posible es una combinación de modos diversos y homogéneos de construcción o expresión, tipos completamente distintos de articulación que, puesto que son mutuamente inconmensurables, no pueden sino resultar en una mezcla de enfoques que señala las múltiples perspectivas desde las que uno debe abordar esa totalidad y ninguna de las cuales la agota. Esta misma inconmensurabilidad es la razón de ser de la propia dialéctica, que existe para coordinar modos incompatibles de pensamiento sin reducirlos a lo que Marcuse memorablemente llamó “unidimensionalidad”. Así, por ejemplo, la clase social es al mismo tiempo una idea sociológica, un concepto político, una coyuntura histórica y un lema de militancia, en tanto que una definición expresada solo con referencia a una de esas perspectivas sería irremediablemente insatisfactoria.[7] De hecho, podemos llegar al punto de argumentar que justamente por eso la propia forma de la definición es inaceptable. No es posible definir la clase social, sino apenas abordarla de forma provisoria en una suerte de paralaje que la sitúa en el centro ausente de un conjunto múltiple de enfoques incompatibles. ¿Con cuánta más razón ocurrirá lo mismo al abordar el capitalismo como la totalidad de la que la clase social es ahora una función?

Sin embargo, aquí no debemos sacar la conclusión de que, por el hecho de ser irrepresentable, el capitalismo es inefable —una suerte de misterio que está más allá del lenguaje o del pensamiento—, sino que más bien es preciso redoblar nuestros esfuerzos para expresar lo inexpresable en este respecto. El libro de Marx nos brinda el ejemplo supremo de un esfuerzo dialéctico en pos de esta tarea, y es por eso que la representación del capitalismo finalmente lograda por

Marx es tan significativa y apremiante para nosotros en nuestro tiempo.

Del espacio capitalista podemos postular un panteísmo spinoziano en que la fuerza insufladora está en todas partes y en ninguna a la vez, y al mismo tiempo se halla en incesante expansión, tanto por vía de la apropiación como de la subsunción. De su temporalidad basta con observar que la máquina siempre está rompiéndose y reparándose a sí misma, no mediante la solución de sus problemas locales, sino mediante mutaciones a escalas cada vez más grandes, siempre olvidando puntualmente su pasado y volviendo irrelevantes los futuros que alberga, hasta el punto del salto cuántico (de modo tal que la noción estructuralista de lo sincrónico por momentos parece una ideología conceptual expresamente inventada para lidiar con esta peculiar nueva realidad).

Dos problemas específicamente dialécticos parecieran seguir de cerca cualquier descripción de tan compleja realidad a medida que esta se envuelve en un tiempo y un espacio que ella misma ha proyectado. El primero es el de la tecnología propiamente dicha, es decir, la reificación: ¿es causa o efecto? ¿Es una criatura de la agencia humana o su reina y señora? ¿Es una extensión del poder colectivo o su apropiación? Aquí nos paraliza conceptualmente la naturaleza de la tecnología, en su carácter de objeto que fue producido y sobrevive a su producción en forma de material inerte; y esa parálisis encuentra salida en el determinismo tecnológico, o bien en una suerte de alegoría humanista. Ninguno de los dos resultados es satisfactorio desde el punto de vista ideológico o conceptual; ambos son interpretaciones recurrentes y plausibles de Marx y parecen mutuamente incompatibles. Quizá la unión de los opuestos ofrezca una visión más productiva de aquello que en Marx se organiza como una alternancia: un fenómeno como el capitalismo es bueno y malo al mismo tiempo; es la fuerza más productiva y a la vez más destructiva que hemos encontrado hasta ahora en la historia humana, tal como dice el Manifiesto. Necesitamos rememorar el deleite personal de Marx en las nuevas tecnologías y en las invenciones, en los nuevos descubrimientos científicos,[8] a fin de evaluar el terrible papel que desempeñan en El capital y también para eludir la perpetua tentación de caer en la nostalgia por un pasado más simple y el anhelo de retroceder a modos precapitalistas —más humanos— de producción.

El segundo dilema es el de la mediación como tal (y la tecnología también podría haber servido para ilustrarlo). Aquí el dinero es la evidencia más útil, ya que este objeto inútil se sitúa en el punto de inflexión entre la producción y el consumo, entre el valor de cambio y el valor de uso, y si bien no resuelve

ninguna de las aporías generadas por la interferencia entre estos dos polos, posibilita su completo olvido al calor del acto práctico y temporal. Y aquí también entra en juego la reificación, pero no tal como ocurre con los objetos institucionales de la tecnología, las cosas en las que se ha transformado el trabajo acumulado. En calidad de cosa, el dinero se parece más a una suerte de exótico contrato social; en calidad de relación, es una ecuación cada uno de cuyos lados o términos nos engaña fatalmente llevándonos a confundirlo con una cosa y a tomarlo como base de la política, tal como lo indica su abolición en la Utopía de Tomás Moro. En el pensamiento, la mediación no es sino una palabra sujeta a todas las objeciones antidialécticas más perniciosas; en la realidad es un misterio que obstruye por completo el pensamiento. Es preciso que la abordemos con inmensa precaución y con el mayor virtuosismo.

Y por último, la Historia, y la identidad de la Identidad y la Diferencia (¿o era la no identidad de ambas?). Solo esta particular unión de los opuestos será capaz de proporcionar una respuesta satisfactoria a una pregunta que hoy se plantea con gran frecuencia, a saber, por qué habríamos de volver a Marx, y sobre todo por qué habríamos de volver a este texto decimonónico llamado El capital. Si los pensamientos de Marx siguen siendo válidos, no debiéramos necesitar una nueva lectura de este libro célebre, hoy respetablemente clásico. Si no lo son, ¿por qué mejor no creamos textos nuevos y consignamos todos los conocidos lemas del tomo I al archivo cementerial en el que descansan las ciencias que alguna vez fueron verdaderas y ahora son meras construcciones obsoletas?

No lo hacemos, sencillamente, por la identidad y la diferencia entre los estadios del capitalismo, cada uno de los cuales permanece fiel a la esencia y estructura de este último (la motivación de la ganancia, la acumulación, la expansión, la explotación de la mano de obra asalariada), y a la vez marca una mutación en la cultura y en la vida cotidiana, en las instituciones sociales y en las relaciones humanas. Cualquier lectura creativa de El capital es hoy un proceso de traducción, por medio del cual un lenguaje y un bagaje conceptual inventados para la primera era industrial de la sociedad victoriana se transcodifican permaneciendo fieles a su construcción "original" y aseguran su representatividad contemporánea en virtud de que aprehenden las ambiciosas dimensiones y la intrincada estructura de su representación inicial. Ernest Mandel argumentó que, a medida que se eliminaban los elementos residuales o arcaicos aún presentes en los primeros estadios del capitalismo, esa abstracción más pura y funcional del sistema construido por Marx se volvía cada vez más verdadera, cada vez más pertinente a las condiciones contemporáneas.[9] La

creciente polarización, el desempleo en aumento, la búsqueda cada vez más frenética de nuevas inversiones y nuevos mercados que caracterizan nuestro presente: todo parecería confirmar esta evaluación.

Killingworth, 2010

* En la traducción que consultamos aquí de los Manuscritos de 1844, la palabra “Veräußerung” se traduce por “alienación”, mientras que en El capital y en la Contribución a la crítica de la economía política se usa la palabra “enajenación”. Esta elección de vocabulario probablemente se deba a que en estas últimas dos obras el término Veräußerung se usa en el sentido más restringido y “jurídico” de enajenación de propiedad y no en el sentido más amplio que incluye también la alienación personal. Como en el presente libro se hace referencia al término en citas de El capital y la Contribución…, en adelante daremos preferencia al término “enajenación” para referirnos a este concepto marxiano. [N. de la T.]

[1] Fue célebre la denuncia que hizo Gramsci de los manuales como El ABC del comunismo de Bujarin, en tanto que los Grundrisse han inspirado en nuestra época la posibilidad de abrir líneas de fuga, dialécticas y no dialécticas, más allá de las ortodoxias reinantes. Véase por ejemplo Antonio Negri, Marx Beyond Marx, Brooklyn, Autonomedia, 1991 [trad. esp.: Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los “Grundrisse”, trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001], y también, si se desea consultar una serie de estudios e interpretaciones, los Grundrisse de Karl Marx, ed. de Marcello Musto, Londres, Routledge, 2008.

[2] Esta aserción obviamente polémica (que para mí no es más que un marco de trabajo) es denunciada de manera implícita o explícita por todos los que se comprometen con el plan en seis partes delineado por Marx en su carta a Engels del 2 de abril de 1858. En efecto, de acuerdo con Ernest Mandel, en su innovador trabajo The Making of Marx’s “Capital” [trad. esp.: Génesis y estructura de El capital de Marx. Estudios sobre los Grundrisse, trad. de León Mames, México, Siglo XXI, 1978] Roman Rosdolsky “ha identificado no menos de 14 versiones diferentes del plan para El capital, elaboradas entre septiembre de 1857 y abril de 1868” (Capital, vol. 1, trad. ingl. de Ben Fowkes, Londres, New Left Review, 1976, p. 28 [trad. esp.: El capital, t. I, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010]). [En la presente edición aparecen entre

paréntesis los números de página de la edición en inglés utilizada por Jameson y a continuación, entre corchetes, los de la edición en español (N. de la T.).] El más potente argumento político actual sobre el carácter incompleto del tomo I es el de Michael Lebowitz (véase por ejemplo el cap. 7 de Following Marx, Chicago, Haymarket, 2009). Analizaré con mayor detalle la posición de Lebowitz en la sección "Conclusiones políticas" de este libro, ya que no es incompatible con la lectura que desarrollo aquí; también se presta gran atención en la actualidad a la edición de Engels de los tomos II y III; véase por ejemplo Carl-Erich Vollgraf y Jürgen Jungnickel, "Marx in Marx's Worten?", en MEGA-Studien, núm. 2, 1994.

[3] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", en Lenin and Philosophy, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 171 [trad. esp.: Ideología y los aparatos ideológicos del Estado, Buenos Aires, Nueva Visión, 1964].

[4] Stanley Edgar Hyman, The Tangled Bank; Robert Paul Wolff, Moneybags Must Be So Lucky; Hayden White, Metahistory [trad. esp.: Metahistoria, México, Fondo de Cultura Económica, 1992]. El mayor estudio lingüístico de Marx sigue siendo el de Ludovico Silva, El estilo de Marx, México, Siglo XXI, 1971 [citado en español en el original. N. de la T.].

[5] Véase por ejemplo Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, Fráncfort, Klostermann, 1950 [trad. esp.: "La época de la imagen del mundo", en Caminos de bosque, trad. de Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Gabaudan, Madrid, Alianza, 1996].

[6] Sigmund Freud, The Interpretations of Dreams, ed. estándar, vol. V, Londres, Hogarth, 1953, cap. 6, sección D ("Considerations of Representability") [trad. esp.: La interpretación de los sueños, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 1993].

[7] Véase por ejemplo la inevitable multiplicidad de las "definiciones" de clase social, en Stanley Aronowitz, How Class Works, New Haven, Yale University Press, 2003.

[8] Jacques Attali, Karl Marx ou l'esprit du monde, París, Fayard, 2005 [trad. esp.: Karl Marx o el espíritu del mundo. Biografía, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007], ofrece una correlación muy

esclarecedora entre la cronología biográfica de Marx y la erupción de los grandes inventos (tanto en el arte como en la ciencia y en la tecnología).

[9] "Incluso podría afirmarse que, desde el punto de vista estructural, el capitalismo 'concreto' del último cuarto del siglo XX se acerca mucho más al modelo 'abstracto' de El capital que el capitalismo 'concreto' de 1867, cuando Marx terminó de corregir las pruebas del tomo I." Ernest Mandel, "Introduction", en Capital, op. cit., p. 82.

I. EL JUEGO DE LAS CATEGORÍAS

LOS PRIMEROS tres capítulos de El capital (sección primera: “Mercancía y dinero”)[1] constituyen la sección más estudiada del libro, así como la más controvertida. Muchos deploran el lenguaje cerradamente dialéctico de estos capítulos (un “coqueteo” con Hegel, como lo enunció Marx), porque creen que los vuelve inaccesibles para el lector general, y en particular para el de clase obrera, pero también porque consideran que el hegelianismo esencialmente idealista es incompatible con el materialismo de Marx, que precisamente emergió de su determinación de librarse de aquel. Por otra parte, estos capítulos retornan el marxismo a un marco filosófico que la economía política marxiana (o más bien su crítica de la economía política) desplazó categóricamente de entrada. Louis Althusser, el impulsor más influyente de esta posición, recomendó saltearse la primera sección en la primera lectura, así como mantener una prudente distancia entre los textos maduros y aquellas primeras cavilaciones —aún esencialmente filosóficas— sobre la “alienación” o enajenación (los manuscritos de 1844), con las que Marx comenzó su estudio de la economía política. (Muchos años antes, desde una perspectiva igualmente antidialéctica aunque bastante distinta desde el punto de vista filosófico, Karl Korsch había recomendado una estrategia similar y una vigilancia similar.)[2]

Las vacilaciones del propio Marx con respecto al tema confieren cierta plausibilidad a la posición de Althusser. Marx reescribió la primera —y más sencilla— exposición para la segunda edición de El capital, agregando muchos elementos de la bravata dialéctica que objetaba Althusser; más tarde, en ocasión de la edición francesa, volvió sobre sus pasos en un intento de simplificar otra vez gran parte del mismo material. También cabría agregar que, en realidad, el texto “final” de esos capítulos era a su vez una reescritura de un librito o panfleto anterior, la Contribución a la crítica de la economía política (1859),[3] de modo que habría una justificación para detenerse un poco más en el incierto lugar que ocupa esta entera sección dentro del plan general (sin que con ello se pretenda ofrecer especulaciones psicológicas sobre el perfeccionismo de Marx o su propensión a dejar proyectos inconclusos).

Mientras tanto, para muchos otros lectores, los tres primeros capítulos contienen prácticamente todas las proposiciones esenciales de El capital, de modo que esa

sección funciona como inevitable pasaje de entrada a la obra como totalidad. Amputarle a la obra total sus exposiciones sobre la teoría del valor equivale a reducir el resto a un vulgar tratado de economía, no mucho más elevado que las obras comunes y corrientes de economía política que en ella se analizan y critican de forma tan devastadora. En efecto, la teoría del valor es algo así como la dimensión hermenéutica de El capital: asegura la existencia, detrás de cualquier apariencia del precio y el intercambio en el mercado, de esas leyes más profundas que la teoría marxiana tiene la vocación de sacar a la luz y sin las cuales difícilmente puedan entenderse las “violentas fluctuaciones” (782 [784]), así como la irreversible expansión del capitalismo, además de su surgimiento y su disolución. En este sentido, la versión que ofrece Marx de la teoría laboral del valor resuelve de modo drástico uno de los misterios más añejos del mercado (¿cómo es posible hacer dinero a partir de un intercambio justo?).

Por otra parte, cabe señalar que la teoría laboral del valor no se expone en estos primeros capítulos sino que recién aparece por primera vez en el capítulo IV. La sección primera ciertamente nos entrena en el hábito de buscar las esencias tras las apariencias, como diría Hegel; sin embargo, la decisiva invitación a abandonar “esta ruidosa esfera” de la circulación y el mercado “instalada en la superficie y accesible a todos los ojos” para seguir al capitalista y al obrero “hacia la oculta sede de la producción” (279 [213 y 214]) no se extiende sino hacia el final del capítulo IV. El lugar al que nos lleva la sección primera, por el contrario, resulta ser el mismo callejón sin salida en el que nos había dejado el trabajo precedente, a saber, una teoría del dinero que desempeñará un magro papel en el cuerpo principal de El capital, y cuya contribución más útil a este inmenso análisis del capitalismo consistirá en mostrar que el dinero no es en sí sino un síntoma de las contradicciones estructurales subyacentes (es decir, una “mediación”, una solución provisional que no resuelve las contradicciones propiamente dichas, sino que apenas “engendra la forma en que pueden moverse”, 198 [127]; retornaremos más adelante a esta importante formulación).

En consecuencia, Marx aquí no ha avanzado sino que ha retrocedido: ha tomado como punto de partida el punto final de la anterior Contribución —la conclusión de este ensayo previo en una teoría del dinero— y ha regresado para profundizar y complejizar, filosofar su punto de partida en la forma de la mercancía, en el proceso que emerge de esta renovada inmersión en la teoría del valor, pero casi no puede decirse que haya arrancado con la teoría del capital, que recién se pone en marcha en el capítulo IV.

He ahí mi razón fundamental para restituir a la sección primera su forma anterior y verla como un tratado en sí, pequeño pero completo, tal como su obra predecesora. No cabe trazar una analogía con la obertura de una ópera, pero sí abordarla como una unidad satelital más pequeña, del tipo de El oro del Rin de Wagner (creada casi al mismo tiempo que los capítulos de Marx): un breve espectáculo de apertura para inaugurar la tetralogía, tal como en la antigua Grecia la concluía la obra satírica. Es una solución que satisface las objeciones de Althusser, en la medida en que ahora podemos verla como un análisis por derecho propio, relacionado pero semiautónomo, que sienta las bases y libera el terreno para la principal tarea que se avecina, y a la vez como un producto más terminado, quizás un artefacto formado y pulido con mayor cariño que la Hauptwerk a continuación (del cual, en todo caso, no cabe duda de que Marx estaba bastante orgulloso).

Este enfoque está lejos de desestimar abruptamente los tres primeros capítulos, como Althusser a veces parece hacer de forma escandalosa; tampoco desdeña los alardes dialécticos y la riqueza figurativa de estas páginas, que en todo caso revelan algunos de los secretos más interesantes de la creatividad de Marx. Pero sí nos permite plantear algunas preguntas sobre la forma y sobre la autonomía, que además pueden ofrecer aportes útiles y una perspectiva igualmente nueva cuando lleguemos a los últimos dos capítulos de El capital (XXIV y XXV),* sobre la así llamada “acumulación originaria”). También puede resultar útil en el abordaje de los tres capítulos enormes y prácticamente autosuficientes que parecen interrumpir el movimiento del libro como islas en el mar, a saber, “La jornada laboral” (capítulo VIII), “Maquinaria y gran industria” (capítulo XIII) y “La ley general de la acumulación capitalista” (capítulo XXIII).

Una de las maneras de leer El capital —es decir, de captar el lugar que ocupa cada uno de sus análisis y proposiciones individuales en la construcción del todo — consiste en verlo como una serie de enigmas, de misterios o paradojas, cuya solución se brindará en el momento adecuado. Como era de esperar, la solución será dialéctica: no disipará la extrañeza de la paradoja o antinomia inicial por vía de un desenmascaramiento concluyente y racional, sino que preservará la extrañeza del problema en el marco de la nueva extrañeza que aporte la solución dialéctica. Dichos enigmas se desenvuelven con desigual longitud: se superponen y encuentran su desenlace en momentos impredecibles, en los que de vez en cuando se revela inesperadamente la identidad de unos con otros. De más

está decir que el enigma entre enigmas es el propio capitalismo, y cómo es posible que haya llegado a existir en su radical diferencia con respecto a todas las otras formaciones sociales (o modos de producción).

La sección primera, en efecto, a diferencia del cuerpo principal de El capital —como llamaremos de ahora en adelante al texto que se desarrolla desde la sección segunda hasta el capítulo XXIII de la sección séptima—, contiene una serie de ilustrativas referencias a modos de producción radicalmente distintos; están las cuatro "formas de producción" (capítulo I), en cuyo abordaje la mercancía "se esfuma de inmediato" junto con sus problemas teóricos: la robinsonada, la Europa medieval (feudal), la familia campesina y la "asociación de hombres libres" (socialismo);[4] y un poco más adelante (182 y ss. [107 y ss.]) se mencionan la comunidad índica antigua y el Estado inca (aquello que en los Grundrisse Marx llamaba "modo de producción asiático").[5] La distinción althusseriana entre dominación estructural y determinación estructural ilumina de forma muy útil estos ejemplos.[6] La determinación de todas estas formas sociales es por cierto económica, en el sentido del tipo de producción característica de cada una. Sin embargo, la ideología unificadora en cada una de ellas —la dominante— puede muy bien ser bastante distinta: diversas formas de religión, o bien el ethos de la polis o antigua ciudad-Estado, o bien las relaciones de poder y dominación personal, como en el feudalismo (por no mencionar el ahora inmencionable modo de producción asiático, unificado por obra del Dios-emperador que se halla en su centro). En estos casos, la dominante ideológica o religiosa es distinta de su determinante indicada por el tipo de producción involucrado: solo en el capitalismo son idénticas estas dos cosas, de modo que la determinante económica es también la dominante secular (o bien, en otras palabras, su estructuración mediante la forma del dinero). Si todo esto ya se torna excesivamente misterioso, podemos reformularlo con referencia a la comunidad o colectividad (Gemeinschaft): las diversas sociedades precapitalistas, cualquiera sea su producción técnica, se organizan colectivamente; solo el capitalismo constituye una formación social (es decir, una multiplicidad organizada de personas) unida por la ausencia de comunidad, por la separación y por la individualidad.

Por otra parte, es cierto que esa identidad de dominante y determinante en principio constituye al capitalismo como la primera sociedad transparente, es decir, la primera formación social en la que se revela el "secreto de la producción". De hecho, en esta transparencia se basan las pretensiones de verdad del marxismo según las cuales el conocimiento de la sociedad solo es posible

cuando la mercantilización se ha vuelto tendencialmente universal, es decir, cuando la mano de obra asalariada ha sustituido en gran medida a todas las otras formas de relaciones de clase.[7] Sin embargo, esta posibilidad de verdad propia del capitalismo es ocultada de inmediato por la ideología, en el sentido restringido de aquello que los ideólogos producen e inventan para ocultar la verdad. Así, por un lado, la capacidad de entender las sociedades precapitalistas (en realidad, la propia posibilidad de su existencia como alternativa a la presente) se disipa en un instante: la economía política trata "las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas" 175 [99]), o bien, alternativamente, cree que alguna vez "hubo historia, pero ahora ya no la hay" (175 n. [99, n. 33]). Por el otro lado, se elaboran diversas versiones ideológicas de una "dominante" capitalista con el fin de simular una unidad de la sociedad capitalista que sea análoga a esas sociedades precapitalistas, o bien, en otras palabras, que parezca colectiva. En nuestra época, por cierto, esta dominante toma la forma del "mercado", ahora generalizado en principio metafísico (y también en rasgo permanente de la naturaleza humana); el mercado (reducido por Marx a "la esfera de la circulación", o simplemente al intercambio) se proclama entonces como principio unificador y una suerte de forma equivalente (pero mejor y en cierto modo más natural) de colectividad. Toda la sección primera puede entenderse entonces como un ataque en gran escala a la ideología del mercado, o bien, si se prefiere, una crítica fundamental al concepto de intercambio, y de hecho a la propia ecuación de identidad como tal.

Es preciso que nos acostumbremos al principio de sinonimia dialéctica: el proceso mediante el cual se emprende una crítica en varios niveles de referencia a la vez, de modo tal que la crítica de la ecuación conduce (a través de diversas operaciones y especulaciones matemáticas, de esas en las que tanto se complacía Marx y que no se permite demasiado aquí en El capital)[8] a una crítica de la identidad que halla su correlato en el concepto hegeliano de identidad de la identidad con la no identidad, es decir, la dialéctica hegeliana de la identidad y la diferencia (que llevan incesantemente una a la otra), pero que luego excede por mucho a la versión original de Hegel en sus múltiples ramificaciones; una crítica de teorías o ideologías económicas (o político-económicas) más específicas sobre la dinámica del intercambio de bienes y la equivalencia de sus valores, por no hablar de la "igualdad" ante la ley de los individuos "libres" para vender su fuerza de trabajo bajo el capitalismo: la crítica del "contrato", entonces, y más

aún del “equilibrio”; la cualidad espuria de cualquier tematización de la conciencia de sí como reflejo espejado de la conciencia, y finalmente la crítica de la abstracción que entraña equiparar una cosa o un fenómeno concreto con otra cosa o fenómeno. Una crítica dialéctica o campo de fuerzas crítico impactará entonces de diversas maneras en todos estos niveles de igualdad o equivalencia aparentemente sinónimos —el filosófico, el político, el económico, el ideológico, el productivo—, sin omitir un retorno a la equivalencia ideológica que los ha identificado unos con otros, mediante la insistencia en la especificidad de la producción como opuesta a la circulación o el consumo. Pero también es importante poner de relieve la naturaleza dialéctica de estas operaciones críticas de la siguiente manera: el repudio a las equivalencias o identidades no se limita a una mera afirmación de diferencias, puesto que el propio acto mediante el cual diferentes objetos se establecen en equivalencia mutua ya presupone la diferencia como tal. Lejos de eso, como veremos, la alternancia entre identidad y diferencia debe desestabilizarse de otra manera (más dialéctica).

Pero precisamente la tendencia a proceder de esta manera pone en evidencia otro rasgo fundamental del proceso crítico, que es su relación con las dualidades y su dependencia de ellas. Me tienta caracterizar esto como una cuestión prefilosófica, algo así como los cimientos presocráticos de la dialéctica. En otro texto ya he hablado del parentesco entre la dialéctica y las oposiciones binarias del estructuralismo.[9] Ahora es la dualidad en sí lo que entra en juego y complica las cosas, porque no es posible lidiar con ella por vía de las simples positividades del análisis estructuralista. La dualidad debe ser afirmada cuando ha sido olvidada o ideológicamente reprimida; debe ser denunciada cuando se la utiliza en estrategias oscurantistas; sin embargo, no puede ser afirmada como principio metafísico (como estuve tentado de hacer recién), porque no es eterna sino que siempre es singular y específica de una situación, y en esa medida hasta su generalización metodológica o estructural, su caracterización como “la dialéctica”, es oscurantista y engañosa.

Aun así, es inevitable comenzar por las dualidades que colman las primeras páginas de este texto, incluso cuando más tarde nos veamos en condiciones de despacharlas o desactivarlas: la dualidad de valor de uso y valor de cambio nos atrae de inmediato y seguirá haciéndolo durante un buen rato aunque Marx ponga entre paréntesis de forma ostensible (y explícita) la categoría de valor de uso, que supuestamente ya no entrará en el análisis del capital. Aquí el libro parece imitar su objeto de estudio (“el desenvolvimiento del análisis nos impone esa escisión del objeto, a la vez que corresponde al espíritu de la producción

capitalista”, 443 [395]), puesto que el vendedor de la mercancía no tiene ningún interés en su valor de uso (siempre y cuando la mercancía lo tenga, es decir, siempre y cuando alguien quiera comprarla): “Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista” (254 [187]). Por lo tanto, podemos decir que el valor de uso ya está presupuesto al comienzo de El capital (y que ya estamos en un sistema de mercancías), pero aparentemente ha sido excluido de antemano de la investigación.

Sin embargo, esta apariencia es engañosa (tal como lo son en apariencia todas las apariencias), y en realidad hay una inmensa dualidad u oposición binaria que recorre el libro desde el principio hasta el fin —su punto de partida fundamental o categorial, que siempre tendrá quien lo denuncie como presupuesto metafísico—: la gran oposición entre Cualidad y Cantidad, que de tanto en tanto veremos mutar a la aún más sospechosa oposición entre Cuerpo y Mente o Alma. (Pero esta es una filosofía materialista, si es realmente una filosofía, y por lo tanto no deberíamos sorprendernos al ver que Cuerpo o Cualidad resultan ser el término positivo, mientras que Cantidad o Mente o Alma son en realidad el negativo, el puramente idealista.)

El valor de uso es por lo tanto la cualidad; es la vida del cuerpo, de la experiencia existencial o fenomenológica, del consumo de productos físicos, pero también la propia textura del trabajo físico y el tiempo físico (“ya no es, entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo la medida de la riqueza”, exclama Marx en los Grundrisse,[10] “sino el disposable time”,** G, 708 [232]). La cualidad es en sí misma tiempo humano, ya sea en el trabajo o en la vida fuera del trabajo: he ahí la profunda constante existencial subyacente a esa cepa utópica del marxismo que vislumbra la transformación del trabajo en actividad estética (desde Ruskin hasta Morris, desde Marcuse hasta la noción de virtuosismo enunciada por Paolo Virno), una tradición que en cierto modo se diferencia del deleite en la actividad, más hegeliano, y de la celebración del trabajo o de la productividad como impulso humano central, más ortodoxa[11] (ambas por cierto distintas de una tercera, que coloca su énfasis utopista en la eliminación total del trabajo).

Esta indisoluble relación entre la Cualidad y el cuerpo conferirá un carácter aún más vívido y siniestro a todo lo que en el “fetichismo de la mercancía” huela a espiritualismo y a las abstracciones del capitalismo, sobre las que ahora dará cuenta la Cantidad, identificada aquí, como en Hegel, con la mente y la “teoría” propiamente dicha.[12] (De más está decir que el idealismo de Hegel inclina su

valoración en la dirección contraria.) Sin embargo, de todo esto no se desprende que el materialismo de Marx sea un simple antiintelectualismo; y tampoco la oposición categorial entre Cantidad y Cualidad —fundamental para su pensamiento en El capital— funciona a la manera de un simple dualismo, como ya veremos, sino que más bien resulta en una extraña entidad nueva que trasciende las alternancias entre cuerpo y alma: una dimensión bastante diferente del tercer término de la vulgata hegeliana, de la "síntesis" que podría haberse esperado.

* * *

Pero partimos, como siempre, de dualidades: en estas primeras páginas, la oscilación entre el valor de uso y el valor de cambio en que incurren esos objetos llamados mercancías. (Vale la pena destacar aquí el hecho de que la palabra "valor", tomada aisladamente, tiende a significar "valor de cambio". Es como si la propia idea de valor solo llegara al mundo cuando tenemos que elegir entre los dos sentidos antitéticos de uso y cambio; si esa alternativa aún no existiera o hubiera dejado de existir, quizás el concepto de valor propiamente dicho desaparecería con ella.)[13] Entretanto, si el uso nos lleva en dirección de la cualidad definida como el tiempo humano y lo existencial, el cambio nos conduce hacia las abstracciones de las matemáticas y en particular de la ecuación propiamente dicha.

No obstante, quizá sea más importante aquí identificar de entrada una fuente crucial de ambigüedad: en estas páginas iniciales, Marx ha vinculado mediante la sinonimia dos niveles distintos de figuración que, potencialmente y bajo ciertas circunstancias, pueden volver a tomar caminos separados: ha transformado la palabra "mercancía" en un término técnico sustantivo por derecho propio en torno al cual puede arracimarse una gran medida de objetidad, y al mismo tiempo nos ha indicado un proceso matemático capaz de tomar el lugar de esas sustancias y objetos, de traducir su inercia en las leyes relacionales de la dinámica interna de lo que resulta ser estático solo en apariencia. Estos dos conjuntos lingüísticos no son incompatibles en la teoría de Marx; de hecho, se completan mutuamente de maneras fundamentales. Sin embargo, cuando se los prolonga mediante la especulación teórica posterior, cada uno de ellos puede

retomar su semiautonomía y devenir en un lenguaje teórico autosuficiente. Eso es lo que explica el debate actual (en sí mismo una prolongación de las más diversas disputas anteriores dentro del marxismo) entre los partidarios de la teoría laboral del valor y los de la teoría del capital financiero.[14] No es mi intención ofrecer una solución a esta controversia, sino apenas señalar que sus condiciones de posibilidad ya están insertas en la figuración original de Marx, y también que el debate no emerge como tal en Marx.

Dicho esto, parece posible leer toda la sección primera como una inmensa crítica a la ecuación como tal, en calidad de forma de abstracción matemática, puesto que es solo sobre la base de esta forma peculiar que la cuestión más filosófica o categorial de la identidad surge como objeto de disputa. Entonces, aquí no se trata de esa "teoría de la antiidentidad" que se ha atribuido a Adorno y que en todo caso cabría clasificar como un ejemplo más del nominalismo que él despreciaba y contra el que advertía: la primacía de lo singular, la conciencia absolutamente esquizofrénica de las inasimilables diferencias presentes en todo lo que nos rodea. La polémica de Marx no se libra en nombre de alguna concepción filosófica de temporalidad nominalista, de un presente incomparable y perpetuo en el que hasta las similitudes, y con más razón las identidades, cesan de existir.

Lejos de ello, esta polémica se libra contra una convención de pensamiento y lenguaje —la ecuación— que presupone la posibilidad —o, mejor dicho, la existencia natural e inevitable— de esta forma, y en consecuencia la plausibilidad de todas las ideologías que emanan de ella. La posibilidad de entender objetos radicalmente distintos como equivalentes recíprocos abre la puerta de par en par a las teorías ideológicas del precio justo (y el salario justo), junto con nociones del contrato (entre sujetos libres e iguales), proyecciones de una teoría del equilibrio (en la que los precios en cierto modo pasan a ser "lo mismo" que los valores), y por último, regresando una vez más a la filosofía, concepciones epistemológicas o estéticas del reflejo, ya sea en la conciencia de sí o en el arte, en las que se apela a esa invención histórica llamada "el espejo"[15] para justificar todo un programa ideológico. Esta crítica atraviesa por igual la economía religiosa medieval, las apologías del capitalismo y el anarquismo proudhoniano (los "certificados de trabajo" de este último tenían la función de evitar el recargo que el capitalista supuestamente agrega al producto, justificando así el principio según el cual "la propriété, c'est le vol").[16] Sería falso atribuir a Marx una suerte de "decisionismo del valor" en el que los trabajadores o el Estado sencillamente deciden de forma arbitraria qué equivale a qué en la

economía, pero por cierto su punto de vista crítico sobre este problema presupone una colectividad que establece sus prioridades sobre la base de sus propios requisitos y necesidades, y no sobre el mero principio de equivalencia.

De cualquier modo, la ecuación termina por convertirse en el signo y el síntoma del dilema y establece los términos del enigma que esta y las subsecuentes secciones de El capital han de resolver: ¿cómo puede un objeto ser el equivalente de otro? Y una vez que hemos resuelto este problema de una forma que nos parece satisfactoria, ¿cómo puede el capitalista obtener un beneficio a partir del intercambio de objetos de igual valor? Pero creo que podría justificarse una hipótesis adicional, que explique la tan comentada abundancia de quiasmos en el estilo de Marx (“el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas”). En este sentido, el quiasmo es una forma de la ecuación, pero una ecuación en la que se apela a la inversión de los términos para elevar el acto de identificación a un nivel nuevo o más alto, o bien para introducir temporalidad en un proceso notoriamente sujeto al espejismo del sincronismo. Lo que sin duda se torna evidente de inmediato cuando Marx comienza a lidiar aquí con las ecuaciones de valor es que la ecuación, a pesar de su apariencia y sus pretensiones oficiales, no funciona en ambas direcciones, y en tal sentido los dos términos no son ni pueden ser nunca “lo mismo”: se torna evidente que, tal como ocurre con la lectura hegeliana del silogismo, esas fórmulas matemáticas concebidas para probar la equidad del mercado en realidad inscriben un irreversible proceso temporal. De hecho, todo El capital, que el lector entrenado en manuales de economía política, a pesar del subtítulo,*** toma necesariamente por una explicación de la estructura del capital, está asediado por la temporalidad, que se abre paso en los momentos decisivos y a la vez plantea los problemas más enojosos para la Darstellung de Marx. En efecto, la tarea no se reduce a la exposición de una estructura que solo puede existir funcionando en el tiempo, sino que además consiste en presentar una estructura (si es que se la puede llamar así) que está siempre en vías de averiarse (y repararse a sí misma en un nivel nuevo y más expansivo). De cualquier modo, la función estática o sincrónica del signo igual ya está socavada por la caracterización diferencial que hace Marx de cada término según la posición que ocupe en la ecuación: relativo versus equivalente (términos técnicos que conviene tomar como nombres idiosincráticos, ya que el uso de esta anticuada nomenclatura filosófica suele ser desconcertante para el lector moderno; véase más abajo).

La demostración será primero figurativa. Inicialmente está el deleite con que Marx superpone los objetos de equivalencia en la Contribución: “Una fanega de trigo, una resma de papel, un metro de tela” (C, 27 [45]); “un volumen de Propercio y ocho onzas de rapé” (C, 28 [46]); “un palacio” y “un número determinado de cajas de betún” (C, 28 [46]); “en el oro, en el hierro, en el trigo y en la seda” (C, 29 [47]). Desde una perspectiva puede decirse que estos objetos preludian el gran goce whitmanesco en las enumeraciones que aflora en el cuerpo principal del texto (volveremos más adelante al reloj y sus componentes, 461 y 462 [416 y 417]). No obstante, la función de las enumeraciones en la sección primera es bastante distinta, y preanuncia la fórmula de Pierre Reverdy para la imagen surrealista, a saber, la superposición de dos objetos tan alejados uno de otro como sea posible (“la rencontre fortuite, sur une table de dissection, d’une machine à coudre et un parapluie”).[17] Pero mientras que la imagen surrealista tenía como función el caos y el misterio del mundo en el que coexisten esos objetos, las yuxtaposiciones de Marx están concebidas para palpar la materialidad de un mundo de materias primas nítidamente distintas, así como las cualidades y las texturas de sus densidades y superficies: la lisura y el estriado deleuzianos, a diferencia de la orientación visual del surrealismo que destina esos objetos a la superficie pintada. Tampoco está en juego aquí la agencia surrealista —el inconsciente—, sino más bien la represión o el ocultamiento de la agencia como tal (ya veremos más tarde que la temporalidad de la producción capitalista, además del intercambio mercantil, consiste en la obliteración del pasado). “Al probar el trigo no se conoce quién lo ha cultivado: siervo ruso, modesto aldeano francés o capitalista inglés” (C, 28 [45]): en nuestro tiempo se ha mercantilizado el terroir y se lo reconoce en el valor de cambio del vino o los ingredientes, pero aun en esta subsunción relativamente posmoderna, la mano de obra de la producción queda necesariamente fuera del concepto.

Sin embargo, esa mano de obra orienta aquí la exploración de la cualidad en una dirección nueva e inesperada: la cualidad del trabajo involucrado en una actividad existencial o fenomenológica. “Cavar el suelo para obtener el oro, extraer el hierro de la mina, cultivar el suelo o tejer la seda son clases de trabajo que se distinguen cualitativamente unas de otras” (C, 29 [47]): de ahí la necesidad de reprimir sus cualidades en lo cuantitativo; o bien, mejor aún, de ahí que deban quedar fuera del cuadro, pasar inadvertidas por sus cribas. Esta persistencia ausente del cuerpo, de la cualidad existencial de la actividad y el trabajo físicos, insuflará el texto en su totalidad, incluso donde —especialmente donde— se la haya reemplazado oficialmente por trabajo abstracto, trabajo

simple (que, según nos recuerda Marx, “los economistas ingleses [llaman] unskilled labour”, C, 31 n. [49, n. 3]), trabajo no calificado, trabajo que puede ser medido por su tiempo o duración. En El capital, Marx desarrolla más este concepto del trabajo simple como instrumento de la abstracción, ahora de forma figurativa: el trabajo abstracto se vuelve “una tercera” cosa (127 [46]) que las dos mercancías equivalentes comparten en cierto modo. Pero esa reificación larval luego se niega (los fabricantes de metáforas siempre refuerzan su nuevo producto figurativo diciendo con insistencia: ¡no es una metáfora!): “Ese algo común no puede ser una propiedad natural —geométrica, física, química o de otra índole— de las mercancías” (127 [46]). Sin embargo, en otra página se lo caracterizará como “gelatina”, “como cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas” (128 [47]). El proceso de abstracción a partir de las cosas no puede salir a la luz a menos que de algún modo se lo torne en una cosa per se. Y no se trata de una mera cuestión estilística, de una afición temperamental o puramente subjetiva del escritor por los tropos o las figuras en sí (el famoso “poeta de las mercancías” de Edmund Wilson). Lejos de ello, la reificación figurativa es objetiva, está en el mundo como tal, es una dinámica fundamental del capitalismo.

Aquí llegamos a un punto crucial en el que la lógica dialéctica del capitalismo interseca los dilemas construccionales de la empresa teórica y compositiva de Marx, y también es un punto en el que se vuelve imperativo invocar a Hegel. Porque la realidad no es una mera combinación de materia y mente que en el mejor de los casos puede ofrecer la alternativa entre un enfoque materialista y uno idealista. En esa dualidad también hay “una tercera cosa”, que se distingue de las otras dos dimensiones: ya no es individual, como aquellas (el cuerpo, la conciencia individual) permanecen necesariamente, sino colectiva, o bien, si se prefiere, social. Esta tercera cosa es lo que también puede denominarse “objetividad”, y no es lo mismo que lo puramente material: en verdad, la objetividad es una forma o categoría que se distingue de las otras dos por derecho propio. Podemos recordar la objeción de Schopenhauer a la ausencia del “objeto” en las categorías de Kant (ya que el carácter de objeto también es una forma impuesta a la “confusión floreciente y ruidosa” de una realidad que al principio carece de nombres). Entretanto, para Marx también puede haber una “objetividad fantasmagórica” del objeto del valor de cambio, y no se trata de una ilusión puramente subjetiva ni de un capricho individual, sino más bien de un hecho social, una realidad social que desatendemos a nuestro propio riesgo.

Entonces, aquí estamos en el reino hegeliano de la apariencia o manifestación

objetiva, o lo que Marx llama la Erscheinungsform, la “forma de manifestación” de una realidad netamente capitalista, que en tal sentido no es verdadera ni falsa sino simplemente real. Sin embargo, no es posible juzgar y apreciar la naturaleza de esa realidad (de maneras que puedan suscitar preguntas erróneas pero perfectamente comprensibles acerca de la verdad y la falsedad) a menos que seamos capaces de yuxtaponerla con otros momentos de la realidad social: porque la Erscheinungsform del capitalismo, el dominio tendencial de la forma mercancía, también es histórica; de ahí que en la séptima página de la Contribución (C, 33 y 34 [52 y 53]) aparezcan, casi al mismo tiempo, otros modos de producción históricos radicalmente distintos, que también aflorarán un poco más tarde, ya en su hipotética escenificación completa, en la sección primera de El capital (169-172 [95-99]). Vale la pena citar un comentario más extenso de Marx sobre esta misma cuestión filosófica o hegeliana en un contexto diferente:

Por lo demás, con la forma de manifestación “valor y precio del trabajo” o “salario” —a diferencia de la relación esencial que se manifiesta, esto es, del valor y el precio de la fuerza de trabajo— ocurre lo mismo que con todas las formas de manifestación y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen de manera directamente espontánea, como formas comunes y corrientes del pensar; el otro tiene primeramente que ser descubierto por la ciencia. La economía política clásica tropieza casi con la verdadera relación de las cosas, pero no la formula conscientemente, sin embargo. No podrá hacerlo mientras esté envuelta en su piel burguesa (682 [660]).

Este es entonces el momento de completar más generalmente la exposición de la teoría de la reificación o mercantilización en el texto de Marx, ya que se ha vuelto obvio que la reificación, la transformación de una experiencia potencial en una mercancía o, en otras palabras, en un objeto o cosa, es un proceso figurativo, por muy real o social que también pueda ser. Sus practicantes críticos terminarán entonces por tomar una dirección distinta de la que siguen los críticos de la teoría del valor, aun cuando solo lo sea en el sentido de las líneas paralelas que terminan por converger si se las prolonga hasta el infinito. En ambos casos se trata en esencia de tematizaciones; es decir, en ambos casos se traducen y transforman aspectos de un análisis dado o una realidad dada en términos que

estructuran una disquisición de las consecuencias, cada cual a su modo semiautónomo, convirtiéndose de una vez y al mismo tiempo en nombres de métodos y en códigos para evocar la realidad.

La noción marxiana del fetichismo de la mercancía, en esa misma sección primera, ya es una versión de la reificación per se, aunque su figuración religiosa se sitúa tan lejos de la vida cotidiana secular que queda con la impronta de figura, ya sea de naturaleza ingeniosa o puntual, o bien como la promesa de un completo análisis complejo y extenso de los dos niveles del consumo y la religión (ya veremos que esa figuración suele incluir en su interior una proyección de otros niveles o disciplinas). Unos 55 años más tarde, en 1923, en su Historia y conciencia de clase, Lukács procedió a elaborar sistemáticamente la relevancia de un concepto de reificación para la conciencia y la fenomenología social, contrastando la reificación del pensamiento y el filosofar burgueses (con referencia a los límites más allá de los cuales la burguesía retrocede ante cualquier oportunidad de vislumbrar la totalidad social y su estructura antagónica) con la enajenación de la conciencia de la clase obrera, que, vendida como mercancía (fuerza de trabajo), carece de los intereses de autoprotección que pueden influir o perjudicar (y por lo tanto limitar) su capacidad de conocer el todo.

Esta extraordinaria idea de Lukács migró luego a la esfera estética, donde precisamente el carácter de objeto de la obra de arte permitió a Adorno teorizar sobre su automercantilización como mecanismo homeopático de defensa contra la mercantilización del arte por parte de la sociedad capitalista en general (galerías, salas, precios, el mercado, etc.). Por último, en un giro dialéctico más, Guy Debord se volcó de lleno a la tarea de recaracterizar la sociedad de las imágenes que emergía en los años cincuenta (ya una posmodernidad avant la lettre), dictaminando que la imagen es la forma final de la reificación mercantil. La teoría posmoderna de la reificación generalizó luego el diagnóstico para poner en evidencia el hecho de que la mercantilización es una enfermedad que se extiende a la naturaleza y al inconsciente, a un mundo exterior en proceso de ser explotado y “humanizado” (mediante la agricultura química y genética, así como la contaminación y la extinción de las especies), y un mundo de deseos individuales totalmente colonizados por la publicidad y el consumismo. Sin desmedro de su potencia, esas críticas de la cultura se caracterizan porque en ellas el análisis marxiano fundamental de las mercancías —gracias al cual se ha descubierto que la fuerza de trabajo es básicamente una mercancía con un precio, que la mercantilización universal significó la transformación de las más

diversas formas precapitalistas de trabajo en trabajo asalariado— se abstrae de su contexto, se proyecta hacia el mundo exterior o social y se utiliza para caracterizar la filosofía y las obras de arte, así como los elementos naturales y sociales. La teoría de la reificación entonces es ella misma reificada en el sentido de ser una propiedad de los objetos: su tematización intensifica su poder diagnóstico, pero a la vez limita o especializa su dimensión referencial cuando parece bloquear y dejar afuera ese nivel de trabajo y producción del que alguna vez formó parte integral.

La teoría original de Lukács incluía, creo, la descripción de la racionalización de la cual fue pionero su maestro Max Weber, que describía la transformación categorial de todas las actividades (las cuatro causas aristotélicas) en una fuerte oposición de medios y fines.[18] La teoría de la reificación quizá podría revitalizarse mediante la noción hegeliana del utilitarismo como transformación del mundo en objetos de uso humano,[19] así como el análisis heideggeriano de la actividad en tanto orientada por el uso (Zuhandenheit, el estar "a la mano", como opuesto a la Vorhandenheit, lo que está allí de forma inerte para la contemplación).[20] Pero este no es el lugar para seguir profundizando en algo que es apenas uno de los tantos momentos figurativos de los que se vale Marx en su exposición del intercambio y su crítica a la ecuación.

Cuando Marx comienza a extraer las consecuencias de la distinción posicional entre los dos términos de la ecuación, que llamará "forma relativa" y "forma de equivalente", emerge una segunda figuración de este proceso, mucho más drástica:

Como ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente, y por tanto tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, tiene que referirse a otra mercancía como equivalente, o sea, hacer de la corteza natural de otra mercancía su propia forma de valor (148 [69 y 70]).

Esta distinción resulta aún más desconcertante en la medida en que el verdadero tercer término, la forma fundamental de la reificación —el dinero—, aún no ha aparecido en la exposición de Marx. Y sin el dinero es como si la distinción marxiana entre relativo y equivalente fuera una mera cuestión de preferencia.

Puedo decidir si quiero evaluar la chaqueta en términos de tantas varas de lienzo, o bien puedo elegir evaluar el lienzo en tal cantidad de chaquetas; parecería que la decisión depende de qué objeto tengo en mi posesión en ese momento y qué objeto quiero adquirir. De hecho, detrás de todos esos intercambios (y sus presuntas equivalencias de valor), yace en las profundidades del tiempo un encuentro primordial, prehistórico, entre dos tribus que no están relacionadas: "El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de estas" (182 [107]). He aquí el sentido en el cual una relación entre objetos parece enmascarar una relación entre personas (tal como se lo estipuló en la célebre definición del fetichismo de la mercancía), mientras que en el sentido literal del argumento de Marx es a la inversa, y es el proceso de intercambio en sí mismo y como tal lo que dicta las posiciones de los actores humanos, quienes ya en la Contribución son los Träger, los portadores, de un proceso impersonal: "Este último es un proceso social en el que intervienen individuos independientes unos de otros, pero lo hacen únicamente en su calidad de poseedores de mercancías; existen los unos para los otros porque sus mercancías existen también, de modo que no aparecen sino como los agentes conscientes del proceso de cambio" (C, 41 [63]).

Muchas de las disputas políticas sobre la interpretación de El capital giran en torno a esta disyuntiva aparentemente filosófica o metafísica entre la prioridad del sistema o la de los seres humanos, es decir, una suerte de caricatura marxiana del debate filosófico entre el determinismo y el libre albedrío. No cabe duda de que el surgimiento de una sociedad organizada en torno al valor de cambio es el resultado de la actividad de los seres humanos, pero a la vez toda historia es en este sentido, el sentido de Vico, lo que han hecho los seres humanos. El descubrimiento dialéctico tendrá que ver con la impotencia de los seres humanos frente a lo que han hecho: algo que recién se abordará mucho más tarde, en el cuerpo principal de El capital. Pero Marx no es adverso, por cierto, a insistir en esa impotencia, y en lo que Sartre llamará lo "práctico-inerte",[21] el poder enajenado que ejercen los sistemas de factura humana contra los seres humanos que los han producido: de ahí la ominosa proposición filosófico-histórica que escribe Marx más adelante, cuando analiza el surgimiento del intercambio en la historia: "Allí comienza el comercio por el trueque, y de allí se extiende al interior de la comunidad, sobre la que obra a modo de disolvente" (C, 50 [74]). Aquí aparece con toda su fuerza la equivalencia y/o alternancia hegeliana entre sujeto y sustancia, reproducida como alternancia antagónica en cuyo marco la reificación de la actividad humana en instituciones regresa con efectos

desastrosos sobre la próxima generación de actores. Este retorno del concepto de reificación a sus raíces hegelianas como objetivación y externalización ofrece quizás una utilización más productiva del concepto que sus formas más figurativas, ya que las disuelve y se disuelve a sí mismo para devolverlo todo a la historia.

En todo caso, es solo en esas fronteras primitivas —en las que la falta de sal impulsa a una tribu a practicar el trueque con otra, ofreciendo a cambio sus frutos o su mena de hierro— donde los dos términos de la ecuación son perfectamente equivalentes. Pero son equivalentes en el sentido de que son absolutamente arbitrarios, en gran medida como los barcos que inesperadamente navegan hacia puertos europeos cargando especias de cuyo "valor" nadie sabe nada, excepto que hacen falta o que son deseadas. No obstante, incluso aquí es erróneo aseverar, como en la célebre cita de Proudhon, que "la propriété, c'est le vol": mejor afirmar el robo como implícito en el mismísimo acto del intercambio, pero solo bajo condiciones en las cuales el acto queda fuera de cada sociedad, en la tierra de nadie que se extiende entre ellas.

Este es el punto en que emerge de repente un mito igualmente primordial en Hegel, que permite uno de los más impresionantes desarrollos figurativos en el texto de Marx: la gran escena del reconocimiento, aunque no en la versión hegeliana, en la que quienes luchan por el reconocimiento son los futuros amo y esclavo, sino en aquella en la cual —como en la juguetería mágica— las cosas inertes, ahora mercancías, adquieren vida, como la mesa que "se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar" (163 y 164 [87]). Sin embargo, todavía no baila (ya veremos en unos momentos qué significan estas "mesas patas arriba"); lejos de ello, ahora que han salido de la escena los Träger humanos y sus propiedades humanas se han transferido a las mercancías, hasta entonces inertes, estas últimas comienzan a examinarse mutuamente, a intercambiar miradas y a desarrollar precisamente esas relaciones humanas a las que ahora tienen el derecho que sus cómplices humanos han perdido.

Lo que sigue es una anagnórisis en verdad cómica entre la chaqueta y el lienzo, una recreación siniestra y paródica de la trágica lucha hegeliana entre el amo y el esclavo por el reconocimiento:

En la producción de la chaqueta se ha empleado, de manera efectiva, fuerza de trabajo humana bajo la forma de trabajo sastreril. Se ha acumulado en ella, pues, trabajo humano. Desde este punto de vista, la chaqueta es “portadora de valor”, aunque esa propiedad suya no se trasluzca ni siquiera cuando de puro gastada se vuelve transparente. Y en la relación de valor del lienzo, la chaqueta solo cuenta en ese aspecto, esto es, como valor corporificado, como cuerpo que es valor [Wertkörper]. Su apariencia abotonada no es obstáculo para que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín: el alma del valor. Frente al lienzo, sin embargo, la chaqueta no puede representar el valor sin que el valor, simultáneamente, adopte para él la forma de chaqueta. Del mismo modo que el individuo A no puede conducirse ante el individuo B como ante el titular de la majestad sin que para A, al mismo tiempo, la majestad adopte la figura corporal de B y, por consiguiente, cambie de fisonomía, color del cabello y muchos otros rasgos más cada vez que accede al trono un nuevo padre de la patria (143 [63 y 64]).

Allí donde los personajes hegelianos luchaban por el honor feudal, es decir, por el reconocimiento como ser humano y como libertad, y por ende como mi superior a quien se debe mi subordinación y quien requiere mi obediencia, aquí están en juego las distintas posiciones de equivalente y relativo. Por cierto, el lienzo y la chaqueta, como productos humanos o valores de uso, son tan enteramente “lo mismo” como los anónimos animales humanos al iniciarse el combate de Hegel (“la chaqueta […] un simple valor de uso […] expresa tan inadecuadamente el valor como cualquier pieza de lienzo”, 143 [63]). Sin embargo, con Marx hemos llegado luego de la caída; las posiciones ya se han decidido —estamos en la segunda etapa, la de la “forma relativa de valor”— y, a la espera de la solución definitiva en la llegada del dinero, se ha asignado provisionalmente a la chaqueta el honor de la forma relativa: “La chaqueta, puesta en el marco de la relación de valor con el lienzo, importa más que fuera de tal relación, así como no pocos hombres importan más si están embutidos en una chaqueta con galones que fuera de [ella]” (143 [63]).

En Hegel, el reconocimiento aún llevaba la impronta de la contingencia, si no vehiculizaba ya un significado metafísico. Los temperamentos de los combatientes, su fortaleza física así como su inteligencia innata (“el salvaje”,

señala Marx en otra parte del libro, “ejerce todo el arte de la guerra bajo la forma de astucia personal”, 482 [439]), y por último sus ideologías (el culto samurái de la muerte y el honor, la cobardía brechtiana del apego al cuerpo y a la pura vida): he ahí las contingencias que determinan el resultado, el acto de sumisión (por otra parte, Marc Bloch nos enseñó que en los comienzos del sistema feudal… un noble era simplemente alguien que poseía un caballo). Sin embargo, la “ecuación” de Hegel podría también leerse como una lección de tolerancia e igualdad universales, de la entrada en vigor de ese reconocimiento según el cual “todos los hombres son creados iguales”, que puso punto final a la jerarquía feudal y el sistema de castas del antiguo régimen: o bien, en otras palabras, la doctrina o la ideología metafísica de la revolución burguesa y de los derechos civiles.

Para el materialismo marxiano, hasta esta lección histórica es en sí misma idealista:

El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la Rechtphilosophie [Filosofía del derecho] de Hegel, trabajo cuyos preliminares aparecieron en los Deutsch-Französische Jahrbücher [Los anales franco-alemanes], publicados en París en 1844. Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de “sociedad civil”; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la autonomía política (C, 20 [36 y 37]).

Aun cuando el sistema (o modo de producción) feudal constituyera el marco dentro del cual se determinó la desigualdad hegeliana, la escena entre la chaqueta y el lienzo deja en claro que el marco del intercambio y la dinámica universal del valor de cambio ahora determinan una clase diferente de desigualdad, tan sistemática como la antigua, pero distinta en sus efectos y perpetuada por vía del mercado y las relaciones seudohumanas entre objetos en lugar de la fuerza bruta, las armas y la ideología.

Pero es hora de inventariar el cociente de figuración en este pasaje, que a primera vista podría parecer apenas una manera conspicua de dramatizar y comunicar la peculiar relación entre el valor relativo y el valor de equivalente, y entre el juego de esas categorías que pasan de primarias a secundarias y viceversa, si no de centrales a marginales, por no mencionar la cualidad versus la cantidad (que de hecho ambos objetos comparten). Arriesgo la sugerencia de que la figuración suele emerger cuando el objeto a conceptualizar es en cierto modo irrepresentable en su ambigüedad estructural, aunque cabe señalar también que esta particular forma de expresión tiene que ver con la expresión en sí, ya que intenta dramatizar de qué manera la chaqueta o el lienzo "expresan" su valor propiamente dicho:

Cuando la forma relativa del valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, expresa su carácter de ser valor como algo absolutamente distinto de su cuerpo y de las propiedades de este, por ejemplo como su carácter de ser igual a una chaqueta, esta expresión denota, por sí misma, que en ella se oculta una relación social. Ocurre a la inversa con la forma de equivalente. Consiste esta, precisamente, en que el cuerpo de una mercancía como la chaqueta, tal cual es, exprese valor y posea entonces por naturaleza forma de valor (149 [70 y 71]).

En estas complejidades dialécticas, con las que Marx de momento parece apenas regocijarse y divertirse, hay entonces una autorreferencialidad en cuyo marco la figura se designa a sí misma como la expresión de la expresión. Es una autorreferencialidad o "reflexividad" por medio de la cual el escritor señala el cambio de engranajes, el pasaje a un tipo diferente de discurso o pensamiento que en última instancia podemos caracterizar de dialéctico.

Pero en un segundo aspecto es importante captar la peculiaridad del objeto de este discurso, que es precisamente la relación en lugar de la sustancialidad. De ahí que no hayamos partido de un objeto individual, ni siquiera de la mercancía como "forma elemental" del modo capitalista de producción (125 [43]): o bien, si se prefiere, la individualidad de la mercancía individual ha probado ser una ilusión que enmascara la cualidad y, en última instancia, la relación como tal. Ni la chaqueta ni el lienzo tienen prioridad alguna para nosotros: lo que se dramatiza aquí es su relación recíproca, que solo será reducida y retornada al

estatus de objeto individual cuando a la larga lleguemos a la forma del dinero, a la reificación más definitiva de esas oposiciones cambiantes y en apariencia interminables del equivalente universal.

Por otra parte, recién con la introducción del dinero se pone punto final al juego categorial entre el Uno y los Muchos (o la infinita cadena de sustituciones que caracteriza al valor en crudo y “en la naturaleza”, por así decir). En efecto, bien podría pensarse que es la peculiaridad de un objeto definido no como objeto sino como relación lo que suscita la necesidad de recurrir a las peculiaridades de la dialéctica (a eso alude Marx cuando en su nota al pie del pasaje en cuestión designa las “determinaciones de la reflexión” de Hegel como el capítulo que abre el análisis de la Esencia en la Lógica).

Creo, sin embargo, que cualquier exploración de la figuración en El capital también requiere ir en otras dos direcciones. La primera tiene que ver con la totalidad, o más bien con esos momentos en los que Marx logra tomar conciencia de la totalidad de su argumento y mirar en ambas direcciones para de alguna forma unificar provisoriamente el inmenso objeto cuya estructura intenta exponer ante nosotros: la dinámica de la expansión del capital. Veremos con mayor claridad esta función de la figuración, tanto exultante como expresiva, por así decir, más adelante, en el cuerpo principal del texto, donde el argumento de Marx ha alcanzado su escala completa. Aquí, en la sección primera, apenas observamos ese momento dentro de un marco más limitado (como ya lo expliqué), al presenciar cómo de repente se capta y aglutina en una decisiva paradoja central el imposible enigma de la ecuación (cómo es que una cosa puede ser “la misma” que otra) y su resolución, si no su solución, en la “cristalización” definitiva de la forma del dinero (cuya unidad ensambla luego los diversos “cristales” del trabajo).

Vale la pena observar la insistencia de Marx en la palabra “forma”, solo destinada a rescatar el dinero de su propia cosificación y reificación, y en perfecta coherencia con la oposición que ya se ha descrito, en la que el valor de uso es material y físico, carnal y cualitativo, en tanto que el valor de cambio es muy precisamente mental si no espiritual; es decir, forma pura sin contenido. No debemos pasar por alto los recursos de esta oposición, ya tan rebosante de implicaciones en Hegel, y que aún resuena en Marx en oraciones como esta: “La máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo” (548 [516]).

Pero queda una segunda dirección o implicación del discurso figurativo que es preciso evocar en este punto, ya que el nuevo registro permite vislumbrar la posibilidad de que existan distintos niveles en este discurso —niveles extraeconómicos, tienta decir—, que de repente se vuelven visibles por un instante en lo que al principio constituye apenas un intento metafórico de comunicar las intrincaciones de lo puramente económico. En efecto, el drama figurativo del reconocimiento es literalmente un drama político, y el reconocimiento es aquí la admisión de la jerarquía. Nos encontramos en algo así como una versión moderna o secular del feudalismo, esa reliquia contemporánea presenciada en las cortes del siglo XIX, o bien, mejor aún, en los dominios de los zares, donde las más diversas jerarquías se han definido burocráticamente de modo tal que varias posiciones civiles, por ejemplo, son equivalentes a grados militares; toda una sociedad contemporánea prosaicamente organizada de acuerdo con arcaicos sistemas de castas, uniformes modernos y prerrogativas occidentales que continúan irradiando las antiguas insignias del poder sagrado o imperial. Sin embargo, Marx ha elaborado implicaciones mucho más intrincadas que esta en sus arrebatos aparentemente ligeros y literarios.

Sería erróneo pensar que la utilización de un lenguaje político en este pasaje (uniformes, jerarquías) en reemplazo del económico (mercancías) funciona para aclarar lo ignoto de la economía mediante una referencia al terreno más familiar de la política y lo social. Más bien es exactamente al revés: es el poder social lo que se construye y se esclarece, dotado de una suerte de infraestructura causal por vía de las peculiaridades propias de las relaciones entre las mercancías. Aquí, entonces, el Muchos de una multitud de bienes individuales y cualitativamente distintos se arremolina, boquiabierto de sobrecogimiento y adoración, en torno al Uno del valor de equivalente, y es ahí cuando el equivalente pasa a ser el “valor corporificado”, cuyos rasgos contingentes cambian con cada sucesión dinástica, pero cuyo misterioso poder simbólico queda ratificado por el lugar que ocupa en la ecuación. Jean-Joseph Goux ha extraído con admirable destreza el prerrequisito que Marx se esmera en establecer: que a fin de buscar la cuadratura del círculo mediante la cual un solo artículo en una serie infinita deviene en el equivalente de la serie entera (incluyéndose en esa notoria “clase de la que es un miembro”), el objeto ahora sagrado debe ser quitado definitivamente de circulación, al igual que el dios-rey —monarca o déspota— es aislado en la ciudad prohibida.[22] Por otra parte, la necesaria contingencia del término sacralizado anticipa la noción de los dos cuerpos del rey elaborada por Kantorowicz, a la vez que se condice en general con la explicación marxiana del valor de uso y el valor de cambio,

específicamente en el hecho de que a fin de tener un valor de cambio la mercancía debe poseer un valor de uso, pero cuyo contenido es por completo indiferente. Solo se requiere la mera existencia de valor de uso, de modo tal que el contenido de este último funciona más bien como un signo vacío: sin valor de uso, una cosa no puede convertirse en mercancía, pero cualquier cosa que tenga valor de uso puede mercantilizarse, prácticamente por definición, en la medida en que el valor de uso significa que otras personas, un público de algún lugar, quiere y/o necesita adquirirlo.

Sin embargo, la Contribución expende una más que considerable ansiedad dialéctica en el valor de uso del equivalente general, que al final resulta consistir apenas —sea oro o plata— en la capacidad de ser usado como medio de intercambio. En nuestra analogía política, empero, los necesarios pero indiferentes rasgos del monarca están allí para permitir el acto de reconocimiento propiamente dicho ("que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín"): un estadio del espejo de corte político, en el que fluye toda una serie de teorías de inversión libidinal o identificación grupal freudiana. El fenómeno no deja de ser una debilidad humana tan misteriosa como el amor o el odio: el carisma weberiano es un ejemplo superlativo de no concepto, inventado para designar un problema más que una solución, y la noción hegeliana de monarquía como cifra puramente posicional, la marca de un centro vacío, es tan satisfactoria como la de cualquier otro, aunque por otra parte sirve para designar el punto ciego u omisión estructural de la teoría política democrática.

El símil extendido de Marx ha abierto entonces el marco disciplinario y la clausura, cuidadosamente especificados, de esta indagación en las profundidades de la economía, de la dinámica capitalista del intercambio económico (que desde el vamos excluye hasta la cualidad o valor de uso como fenómeno extraeconómico), permitiéndonos echar un vistazo preciso y articulado a ese otro nivel de la realidad social que es el político propiamente dicho. Dicho nivel no pertenece técnicamente a este texto, a pesar de las soberbias ambiciones del primer plan de Marx (los siete volúmenes, incluido uno sobre el Estado); y aprovecho esta primera ocasión para emitir una opinión escandalosa, a saber, que El capital no es un libro político y tiene muy poco que ver con la política. No cabe duda de que Marx era un ser profundamente político, con un agudo sentido de la estrategia y las tácticas del poder, del cual puede dar fe cualquiera de sus otros escritos. Pero en El capital, la palabra "revolución" siempre significa una revolución tecnológica plasmada en la introducción de nuevas generaciones de máquinas más productivas y destructivas. A lo sumo, alguna digresión ocasional

señala el poder aumentado de resistencia política que pueden brindar las asociaciones obreras, y por último, en un punto crucial al que retornaremos, se oye una campana distante que tañe por la expropiación de los expropiadores, reminiscente de la gran llamada de trompeta cuyo tenue eco anuncia en Fidelio que Florestán se ha salvado de su celda fatal.

Con estas excepciones, casi no se menciona la política proletaria (cabe destacar que la variedad burguesa aparece mucho más, tanto en las descripciones de la cerrazón ideológica de los economistas políticos como en la lucha entre los terratenientes aristocráticos y los nuevos hombres del capitalismo industrial). La función de la figuración, entonces, consiste en abrir esos nuevos niveles que no pueden insertarse aquí a raíz de las limitaciones estructurales que se impone a sí mismo el propio Marx: he ahí la ganancia decisiva en contenido que se obtiene técnicamente a partir del entusiasmo, de lo contrario autoindulgente, con las figuras y los floreos literarios.

En otro orden de cosas, el nivel político está incompleto aquí y requiere expandirse figurativamente hacia otro nivel más que nos permite vislumbrar y situarnos mentalmente en su lugar: la religión propiamente dicha, esa cuestión que había sido fundamental para Marx y sus camaradas hegelianos de izquierda en los años de juventud. En efecto, la crítica de la Ilustración a la religión —la “alta crítica”, la vida de Jesús— seguirá siendo la forma en que una Alemania provinciana exprese su política en la época de la Santa Alianza (y a la que Inglaterra continuará traduciendo sus debates darwinianos y éticos en el apogeo de su poder colonial y manufacturero). Pero Marx ya ha arreglado cuentas con la religión en su ensayo sobre La cuestión judía, en el que la exclusión religiosa se desmitifica con referencia a la ciudadanía y la participación política, en tanto que la historia natural de Darwin, como veremos más adelante, adquiere para él el significado de la Historia tout court.

Aun así, la religión sigue siendo un curioso fenómeno humano que bien merece atención: “El lienzo […] adopta así una forma de valor, diferente de su forma natural. En su igualdad con la chaqueta se manifiesta su carácter de ser valor, tal como el carácter ovejuno del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de Dios” (143 [64]). Sería placentero, aunque laborioso, rastrear el origen de esta nueva versión de la dialéctica del Uno y los Muchos en el ensayo seminal de Feuerbach sobre Dios como la proyección y la hipóstasis de la fuerza productiva humana, si bien es igualmente claro que la conclusión de este capítulo —el floreo figurativo que asimila el concepto de fetichismo de le président De

Brosses a la idealidad formal de esos objetos no tan físicos llamados mercancías — también tiene un carácter religioso, aunque preteológico y animista.[23] Pero la maravillosa nota al pie a todo esto —"recuérdese que China y las mesas comenzaron a danzar cuando todo el resto del mundo parecía estar sumido en el reposo... pour encourager les autres [para alentar a los demás]" (164, n. 27 [87, n. 25])—, la quintaesencia de la figuración jubilosa de Marx, agrega un matiz más sombrío y admonitorio. Marx equipara aquí las manías espiritualistas europeas de la década de 1860 —sesiones de ouija, fotos de espíritus, séances— con la inmensa revolución popular al otro lado del globo, la rebelión cristiana Taiping, la mayor revolución vista en el mundo hasta entonces, un régimen revolucionario que duró alrededor de 13 años hasta su disolución a punta de cañoneras británicas. Esta construcción ingeniosa de una base y una superestructura "religiosas" en el nivel global tampoco carece de relevancia para la exploración de otros niveles sociales, por muy irrelevante que sea técnicamente para el estudio del capitalismo.

La Contribución también nos permite entender la textura de la sección primera de El capital (tomo I) como un palimpsesto en cuyas sucesivas escrituras se inscribe y luego se borra toda la secuencia de especulaciones sobre la economía que Marx fue desarrollando desde 1844. Este proceso no solo da cuenta de los arrebatos figurativos que afloran a medida que se aproxima el límite exterior de lo esbozado una y otra vez, sino que también nos ayuda a apreciar el destino de sus comienzos más puramente filosóficos en la teoría de la alienación o enajenación, una teoría que, como veremos más adelante, no desaparece junto con su lenguaje abstracto del texto final, sino que, por el contrario, se materializa y realiza progresivamente (si es que de este modo se puede sugerir un número opuesto al útil verbo "sublimar"). En efecto, El capital como texto constituye de este modo al menos una de las formas en las que, ateniéndose a las tesis sobre Feuerbach, la filosofía llega a su fin haciéndose realidad o actualidad (aun cuando El capital no la "transforma" exactamente en esta instancia).

Es así que la Contribución nos ofrece la útil posibilidad de vislumbrar la situación de laboratorio en la que se efectúan estas transformaciones, comenzando por el pasaje ya citado de los "agentes conscientes". Creo que "conscientes" aquí no significa voceros con conciencia de sí de los segmentos del proceso de intercambio del cual son "agentes", sino simplemente seres humanos o correlatos vivientes de procesos impersonales que suelen pensarse con referencia a cosas (las mercancías). Este posible malentendido explica el hecho de que Marx, en El capital, haya reemplazado el término por el de

“portadores” o Träger: una sustitución de lo más althusseriana, que parece confirmar de forma retroactiva la insistencia de Althusser en el sistema en lugar de en el sujeto. Incluso la eliminación de la idea de representación política es crucial, porque tiende a desplazar el concepto de ideología en la dirección de reflejos inconscientes antes que en la de ideólogos cínicos (un papel reservado a los economistas después del auge de la investigación y la exploración ricardianas).[24] De todos modos, vale la pena especificar que aquí estamos todavía en la situación del intercambio, y que las dos “agencias” no se refieren al propietario del capital sino a propietarios y compradores, o en realidad, a la compra y a la venta entre propietarios de diferentes mercancías. En contraste, es en carácter de aquel que se introduce la fatídica palabra Träger en el comienzo de la sección segunda: ser un agente del estático vaivén del intercambio, en efecto, es muy diferente de ser arrastrado hacia adelante por la dinámica del movimiento del capital, en permanente expansión. Es mucho más probable que el individuo humano (como su personificación lingüística) se permita ser arrastrado o acarreado hacia adelante en este caso, que en una situación de mercado donde los mercaderes aún poseen presencia y rasgos caracterológicos. Por lo tanto, puede decirse que Marx hace aquí una transferencia clave del proceso figurativo, que también puede ser analizada con referencia al surgimiento de una clase moderna de alegoría.[25]

La teoría contemporánea de la alegoría, sin embargo, se distingue de su predecesora tradicional, no tanto por la oposición entre alegoría y símbolo que sostiene a la segunda como por la desaparición de la primacía de la personificación propiamente dicha.[26] En las alegorías más antiguas, es en esencia el personaje antropomórfico el que “representa” algo —una idea o un valor— cuyo nombre lleva escrito en la espalda, como si anunciara: “¡Soy la Codicia! ¡Soy la Virtud!”, pero la presión despersonalizadora de lo moderno disuelve esas subjetividades centradas, en gran medida como, para Marx, el reemplazo de la herramienta por la máquina convierte al obrero de amo en siervo de un proceso impersonal. Se trata de una reversión que ya está bien en marcha en esta práctica discursiva en la que los capitalistas se ven impelidos a funcionar como simples portadores de la lógica y la expansión acumulativa del capital (del mismo modo en que cesarían de ser capitalistas y quedarían fuera del negocio si cesaran por un momento de acumular y expandirse).

Por otra parte, en el “borrador” de la sección primera (la Contribución), el término [equivalente a] “portador”, que aún no se usa en este sentido pero ya es fértil en su futuro semiótico, se reserva con curiosa prudencia para el valor de

uso: “Y siendo el soporte activo del valor de cambio, el valor de uso llega a ser medio de cambio” (C, 42 [63]). Se trata de una inversión del antiguo sistema de trueque que en efecto excluye íntegramente del sistema al valor de uso, excepto como signo necesario pero insuficiente de su propia existencia. Aquí es como si ya estuviéramos en la primera página de El capital, punto en el cual Marx hace algo en la obra previa que luego omitirá completamente en el texto final: comienza a preocuparse por lo que ocurre a continuación, es decir, por cómo la mercancía, que en sí es un valor de uso transformado en valor de cambio, puede alguna vez volver a transformarse en un valor de uso después de su venta. En realidad se trata de un problema (el consumo) que no tiene cabida en El capital, cuyo objeto de estudio es, por el contrario, la acumulación de capital y el modo en que el dinero de la venta puede transformarse en esa segunda cosa, radicalmente distinta, que da título al nuevo libro.

Es por eso que sorprende tanto encontrarse con que la palabra clave de los manuscritos de 1844 reaparece fugazmente en este punto: la “enajenación” [alienación], por cierto, incluye fundamentalmente el sentido jurídico de transferencia de propiedad entre sus otros significados. Pero su uso primordial en aquellos escritos siempre tuvo que ver con lo que les pasa a los trabajadores (la famosa alienación cuádruple de los medios de producción de los obreros, del producto de su trabajo, de su actividad como trabajo y habilidad manual [el así llamado “ser genérico”], y finalmente de sus compañeros trabajadores).[27] En efecto, quien regrese a esos manuscritos más tempranos, así como a los ensayos publicados a principios de la década de 1840, quedará asombrado por la radical diferencia de contenido político: son obras feroces que denuncian el capitalismo y exponen vívidamente las condiciones en que se encuentra la clase obrera (por entonces recién descubierta y bautizada “el proletariado”). Estas obras “tempranas”, que culminan en el texto político por excelencia, el Manifiesto, verbalizan la revolución social de una forma totalmente ajena a los textos “maduros”: y el deslizamiento del concepto y el término “enajenación” hacia su sentido soso y estrictamente jurídico de título y propiedad, tal como aparece en estos últimos, es una señal de la transformación. En efecto, en la Contribución es la mercancía lo que se enajena y no aún su productor (quien no aparecerá en esta obra, sino recién más tarde, en El capital): “Para llegar a hacerse valores de uso es preciso que las mercancías sean universalmente enajenadas” (C, 42 [64]); es decir, deben ser vendidas a alguien que las quiera o necesite. Cualquier rastro de trabajo que esté presente aquí queda del otro lado: “La mercancía es indudablemente un valor de cambio por cuanto que se encuentra incorporada a ella una cantidad determinada de tiempo de trabajo” (C, 43 [64]). En esta

reconfiguración extraña e inestable, entonces, comprador y vendedor han llegado a “representar” al consumidor y al productor (o trabajador), en tanto que la lucha de clases se ha evaporado por completo del análisis.

Esta no es una crítica a Marx, sino más bien una demostración de la esterilidad y la circularidad a la que uno queda condenado cuando intenta mantenerse dentro de los confines estructurales del mercado (de la circulación, o bien de la situación de intercambio). La conclusión del propio Marx es una reafirmación de la gran oposición entre la cantidad y la cualidad que de uno u otro modo estructura su pensamiento económico como totalidad, pero aquí se reduce a una oposición entre igualdad y desigualdad (“este modo de ponerlas en ecuación y esta diferenciación”) que “se excluyen recíprocamente”. Luego, Marx llega a un planteo que aún no es dialéctico pero que reclama la dialéctica como solución:

Y se llega así no solamente a un círculo vicioso de problemas en el que la solución de uno presupone la del otro, sino a todo un conjunto de postulados contradictorios, puesto que la realización de una condición está directamente ligada a la realización de su opuesta (C, 44 [66]).

Parafraseando a Sartre sobre el cogito, todo comienza con la situación de mercado, siempre y cuando se logre salir de ella. Marx no saldrá de ella en la Contribución, mientras que en El capital solo logrará hacerlo cuando recomienza en la sección segunda.

Tal como están las cosas, entonces, y volviendo al texto final de la sección primera de El capital, nos hallamos frente a tres posibles “soluciones”, tres clímax del argumento si no tres soluciones aisladas para el enigma del valor, ninguna de las cuales nos lleva realmente en la dirección que necesitamos seguir.

La primera es la teoría de la reificación, o bien el famoso “fetichismo de la mercancía”, que aquí cumple al menos dos funciones. La primera, como ya hemos sugerido, consiste en identificar la “apariencia objetiva” del capitalismo, que uno se siente tentado de llamar su “dimensión existencial”, el “sentido común” gramsciano o las ilusiones ideológicas de la vida cotidiana. La riqueza

de las sociedades capitalistas “se presenta”, dice Marx en su oración introductoria, “como un ‘enorme cúmulo de mercancías’” (125 [43]), pero ahora podemos hacer rotundo hincapié en el verbo ambiguamente filosófico de “se presenta”**** (erscheint). Esto no es sino una apariencia, el espejismo superficial de un sistema de mercado, ya que el valor real finalmente no estriba en los objetos producidos por el capitalismo sino en el capital que ese particular proceso de producción es capaz de acumular.

Por otra parte, una misteriosa “retención de la imagen”, o quizá debiéramos llamarla “desaceleración”, prolongación de las armonías precedentes —o, en todo caso, la persistencia de la oposición entre cantidad y cualidad—, implica que el floreo figurativo con que se introduce el fetichismo rodea a la mercancía de una impronta espiritualista, si no supersticiosa, en oposición al consumo material que caracteriza al valor de uso. Como ya hemos visto, la palabra “forma”, tomada de Hegel, siempre implica la supremacía de lo mental o espiritual sobre el cuerpo y la sensación. Pero como también hemos insinuado antes, Marx además busca desestabilizar este viejo dualismo agregando un tercer término que de hecho es una tercera realidad y de ningún modo una suerte de síntesis de sus elementos anteriores, cuerpo y alma, materia y mente, y así sucesivamente. Se trata de la noción de lo social, que marca la realidad del fetichismo de la mercancía (en oposición a su irrealidad espiritual y también a su simple irrelevancia física) como colectiva e histórica. Esta apariencia también es real, no en la medida en que es material, no en la medida en que es subjetiva o existencial en el sentido individual, sino más bien porque es colectiva e histórica. Corresponde al modo específico de producción, y es el surgimiento de este nuevo tercer elemento lo que nos permite salir de los intrincados laberintos de la teoría de la reificación para arribar a una discusión totalmente distinta.

De ahí que el segundo momento central de la sección primera sea la momentánea aparición o reaparición, pour mémoire digamos, de formaciones sociales o modos de producción radicalmente distintos, tanto del pasado como del futuro, modos en los que la forma de la mercancía no dominaba o no dominaría, o bien, si se prefiere otra formulación, modos que no se organizan en torno al mercado como tal. La enumeración de cuatro de esas sociedades (169-172 [93-96]), mero eco de las especulaciones pioneras de los Grundrisse sobre sociedades precapitalistas (471-514 [433-476]), en realidad queda fuera del marco que El capital se ha establecido para sí, que consiste en el análisis de un solo modo de producción, aquel del cual se distinguen todas esas otras sociedades. “Imaginemos”, dice Marx aquí, pero ya veremos que en el cuerpo

principal de El capital alcanzará el corazón del asunto —la producción colectiva — de una forma distinta y mucho más tortuosa. Aun así, este es el momento crucial para cualquiera que desee encontrar una lección política en El capital, en el sentido de una transformación total o de un reemplazo del modo de producción capitalista. Este segundo clímax es entonces, por así decir, Luft aus anderen Planeten; es una brisa momentánea que viene desde el futuro (y no todavía la tormenta de Walter Benjamin), un mensaje tenue y distorsionado que llega desde fuera del sistema y su aparentemente hermética clausura.

Queda el tercer clímax, el clímax oficial de la sección primera y también de la Contribución, la estación terminal lógica de cualquier análisis del mercado o del intercambio: la teoría del dinero. Se trata en gran medida de la solución a un problema falso, siempre y cuando uno reescriba esta descripción como la solución real a un falso problema. En efecto, el dinero no borra la contradicción sino que la cristaliza: la vuelve manejable; nos permite habitarla y vivir entre sus dualidades. El dinero no ha resuelto el enigma de la ecuación —cómo es posible que cosas diferentes sean la misma—, sino que ha transformado el acertijo en la moneda del reino, que ahora nos permitirá olvidarnos del asunto y seguir adelante con nuestras cosas. Es cierto que terminará por suscitar sus propios problemas: teóricos, cuando confrontemos el tema de los precios y tratemos de establecer su relación con el valor; prácticos, cuando la institución del dinero entre en crisis por inflación o depresión. Por otra parte, está el problema del crédito, apenas trazado en el tomo I de El capital —en su mayor parte por Engels —,[28] y finalmente el tema del capital financiero, que hoy ha vuelto a instalarse de forma contundente en la orden del día.[29]

Pero puede decirse que el dinero es tanto lo opuesto como la realización de la teoría de la reificación: por un lado, como se ha reificado genuinamente al volverse un objeto, ya no nos confronta con aspectos paradójicos de la reificación, que han desaparecido de él; por el otro, es la fuente de todas las malas soluciones utópicas al dilema del capitalismo: desde Tomás Moro (con su completa abolición) hasta Proudhon, quien vislumbra su control y saneamiento a través de certificados que representan el justo precio del tiempo de trabajo.[30] Esas ilusiones anticapitalistas son tan perniciosas como la propaganda aparejada de los economistas políticos en favor del sistema: y ambas posiciones existen sobre la base de que el dinero como hecho oculta y reprime la ley del valor de la que emerge. La obsesión con el dinero como causa y enfermedad por igual nos condena a permanecer dentro del sistema de mercado tal como es, dentro de la esfera de la circulación como el horizonte cerrado de nuestro saber, así como de

nuestras preguntas y explicaciones científicas. Por eso es paradójico que Marx culmine sus dos grandes investigaciones del intercambio en aquello que preeminentemente bloquea nuestra perspectiva del capital, del mismo modo en que sus descripciones de ese elemento tienden a bloquear la lectura del resto de El capital, a la que ahora procedemos.

[1] Karl Marx, Capital, vol. 1, trad. ingl. de Ben Fowkes, Londres, New Left Review, 1976, "Introduction", n. 2 [trad. esp.: El capital, t. I, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010].

[2] Véanse Louis Althusser, "Preface to Capital Volume One", en Lenin and Philosophy, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, y Karl Korsch, "Introduction to Capital Volume One", en Three Essays on Marxism, Londres, Pluto, 1971 [trad. esp.: Tres ensayos sobre marxismo, México, Era, 1979].

[3] Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, Nueva York, International, 1970. Las referencias están precedidas de la letra C. [Las referencias a la edición en español aparecen entre corchetes y corresponden a Contribución a la crítica de la economía política, Madrid, Alberto Corazón, 1970 (N. de la T.).]

* En la versión inglesa, El capital concluye en la sección octava, que contiene los capítulos XXIV y XXV; de ahí que Jameson aclare que a su parecer el verdadero final está en la sección séptima. Por otra parte, esta estructuración del libro favorece aún más sus consideraciones sobre la función de los últimos dos capítulos (que se analizará a fondo en el capítulo III). En la traducción al español de El capital, en cambio, que está basada en la segunda edición alemana (aunque incluye en notas al pie todas las variaciones de las ediciones tercera y cuarta), estos últimos dos capítulos forman parte de la sección séptima, tal como en el original alemán. En el resto de nuestra traducción se reemplazarán las referencias a la parte octava por la especificación de los capítulos. [N. de la T.]

[4] Karl Marx, Capital, op. cit., pp. 169-172 [trad. esp.: El capital, op. cit., pp. 93-96]. Quizá la cuarta forma sea la más relevante aquí: "Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las

determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, solo que de manera social en vez de individual. Todos los productos de Robinsón constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso para sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. El tipo de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos siguen siendo aquí diáfanamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución".

[5] Véanse las referencias a la comunidad índica antigua y al Estado inca en la p. 107. Esto parece ser todo lo que queda del "modo de producción asiático" teorizado en la sección de los Grundrisse ahora titulada "Formaciones económicas que preceden al capitalismo", y explorado más tarde en los apuntes antropológicos de Marx (Lawrence Krader, Ethnological Notebooks of Karl Marx, Assen, Van Gorcum, 1972 [trad. esp.: Los apuntes etnológicos de Karl Marx. Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader, trad. de José María Ripalda, Madrid, Siglo XXI, 1988]). Cuando Engels comentó estas indicaciones en El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (1884), después de la muerte de Marx, omitió este concepto problemático; sin embargo, su historia continuó. En Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, Londres, New Left Books, 1947, pp. 462-549 [trad. esp.: El Estado absolutista, trad. de Santos Juliá Díaz, Madrid, Siglo XXI, 1983], y en Maurice Godelier, Sur le mode de production asiatique, ed. de F. Tokel, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966 [trad. esp.: El modo de producción asiático, Córdoba (Argentina), Eudecor, 1966], pueden hallarse los dos extremos de su repudio y su aceptación entusiasta.

[6] La exposición más útil de esta distinción althusseriana se encuentra en Emmanuel Terray, Marxism and "Primitive" Societies, Nueva York, Monthly Review Press, 1972 [trad. esp.: El marxismo ante las sociedades "primitivas", Buenos Aires, Losada, 1971], pero véase también la versión original de Marx: "Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad" (Capital, op. cit., p. 178, n. 26 [trad. esp.: El capital, op. cit., p. 100, n. 33]).

[7] Karl Marx, Capital, op. cit., p. 274, n. 4 [trad. esp.: El capital, op. cit., p. 207, n. 41]: "Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista es que la fuerza de trabajo, reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo". Podemos entender esto como el argumento fundamental para afirmar el "historicismo absoluto" de Marx (Gramsci); entretanto, la mercantilización universal del trabajo, la universalización de la mano de obra, es otra manera de caracterizar el surgimiento del mercado mundial (o la globalización). Este no se define por rutas comerciales múltiples y extensivas, sino más bien por la transformación de modos más antiguos de explotación (particularmente en la agricultura) en mano de obra asalariada, trabajo mercantilizado.

[8] Véase Karl Marx, Mathematical Manuscripts, Londres, New Park, 1983 [trad. esp.: Manuscritos matemáticos, prol. y comentarios de Xenaro García Suárez, Vigo, Xerais, 1987].

[9] Véase Fredric Jameson, Valences of the Dialectic, Londres, Verso, 2009, pp. 15-19.

[10] Las referencias a los Grundrisse están precedidas por la letra G y se refieren a la traducción al inglés de Martin Nicolaus, Londres, New Left Books, 1973. [Las referencias a la edición en español aparecen entre corchetes y corresponden a Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-

1858, vol. 3, ed. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos, 2007 (N. de la T.).]

* Marx usa el término en inglés. En ese mismo apartado, define “disposable time” como “tiempo de no-trabajo, o tiempo libre para algunos”. [N. de la T.]

11 La tradición estética en Marx es teorizada en el ensayo de Lukács sobre Schiller, en Probleme der Aesthetik, Berlín, Luchterhand, 1969. Sobre Ruskin y Morris, véase Raymond Williams y E. P. Thompson; véase también Herbert Marcuse, Eros and Civilization [trad. esp.: Eros y civilización, trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 1976], y Paolo Virno, A Grammar of the Multitude [trad. esp.: Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas, trad. de Adriana Gómez y Miguel Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003]. Sobre la actividad como ética, véase mi obra The Hegel Variations, Londres, Verso, 2010, cap. 6.

12 Véase Fredric Jameson, The Hegel Variations, op. cit., p. 31, así como Georg W. F. Hegel, Encyclopedia Logic, trad. de William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 147 [trad. esp.: Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 2006.]: “La cantidad […] es un momento de la idea”.

13 Esta tradición en apariencia herética lógicamente da por sentado que El capital perderá su relevancia luego de que se termine el capitalismo: véase Georg Lukács, “The Changing Function of Historical Materialism” [trad. esp.: “El cambio de función del materialismo histórico”, conferencia pronunciada en la inauguración del Instituto de Investigaciones sobre el Materialismo Histórico de Budapest, en Historia y conciencia de clase, trad. de Manuel Sacristán Luzón, Barcelona, Grijalbo, 1978], y Antonio Gramsci, “The Revolution Against Capital” [trad. esp.: “La Revolución contra El capital”, en Antonio Gramsci, Antología, México, Siglo XXI, col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, 1970, pp. 34-37]. Véase también, desde otra perspectiva, Jean-Paul Sartre, Search for a Method, Nueva York, Random House, 1963 [trad. esp.: Cuestiones de método, Buenos Aires, Losada, 1979]: “Tan pronto como exista para todos un margen de libertad real más allá de la producción de la vida, el marxismo [como la ‘filosofía intrascendible’ de nuestro tiempo] habrá completado su ciclo; una filosofía de la libertad tomará su lugar” (34).

[14] Por mi parte, creo que una teoría del capital financiero es esencial para el marxismo (y la política marxista) hoy, aunque aquí no me explayaré sobre el tema porque en El capital desempeña un papel mínimo; no obstante, véase Giovanni Arrighi, The Long Twentieth Century, Londres, Verso, 1994, cap. 2 [trad. esp.: El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época, trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 1999].

[15] Véase Jurgis Baltrusaitis, Le Miroir, París, Seuil, 1978 [trad. esp.: El espejo. Ensayo sobre una leyenda científica, Madrid, Miraguano, 1988], al que cabe agregar una referencia al "estadio del espejo" de Lacan.

[16] Esta crítica obviamente implica un absoluto repudio a los esquemas socialdemócratas, así como a los utópicos y a los liberales/paliativos. Sin embargo, los certificados de trabajo de Owen son otra cuestión (véase Karl Marx, Capital, op. cit., p. 188, n. 1 [trad. esp.: El capital, op. cit., p. 116, n. 50]). Es claro que Marx sentía una gran admiración por Owen, tal como más tarde Lenin (véase su último ensayo, "On Cooperation" ["Sobre la cooperación"], que retorna al marco utópico de State and Revolution [trad. esp.: El Estado y la revolución, Moscú, Progreso, 1961]). Sobre Proudhon en general, véase Karl Marx, The Poverty of Philosophy, Nueva York, International, 1963 [trad. esp.: Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P. J. Proudhon, México, Siglo XXI, 1987].

*** El proceso de producción del capital. [N. de la T.]

[17] Las palabras son de Lautréamont, citadas por Breton en el primer Manifiesto surrealista. ["El encuentro fortuito de un paraguas y una máquina de coser sobre una mesa de disección". N. de la T.]

[18] Véase mi ensayo "The Vanishing Mediator", en Ideologies of Theory, Londres, Verso, 2009.

[19] Véase Fredric Jameson, The Hegel Variations, op. cit., pp. 108 y ss.

[20] Martin Heidegger, Sein und Zeit, cap. 3, § 15 [trad. esp.: El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1977].

[21] Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectical Reason, vol. 1, libro 1, cap. 4: "Collective Praxis" [trad. esp.: Crítica de la razón dialéctica. Precedida de Cuestiones de método, Buenos Aires, Losada, 1963].

[22] Véase el clásico ensayo de Jean-Joseph Goux, “Numismatics”, en Economie et Symbolique, París, Seuil, 1973.

[23] Véanse los innovadores estudios de William Pietz, “The Problem of the Fetish”, en tres partes: Res 9 (1985), Res 13 (1987), Res 16 (1988).

[24] En el “Epílogo a la segunda edición” de El capital, Marx analiza la degeneración de la economía en ideología después del triunfo del capitalismo: “En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política solo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan solo episódicamente” (96 [13]).

[25] Aquí, por ejemplo, reaparece inesperadamente el viejo lenguaje de la alienación [enajenación en la traducción de El capital; alienación en la traducción de los Manuscritos de 1844; en ambos casos, Marx usa la palabra Veräußerung (N. de la T.)]: “Para llegar a hacerse valores de uso es preciso que las mercancías sean universalmente enajenadas” (C, 42 [64]). Este análisis del “surgimiento” de los valores de uso (que en El capital es considerado como el punto de partida) se omite en el texto más tardío (a todas luces, el definitivo) (véase más abajo).

[26] En cuanto a la palabra “symbol”, Marx hace una breve pero sugerente mención en un análisis previo del oro, en el cual este se transforma dialécticamente en un objeto autorreferencial: “Gold and silver themselves become their own symbols [El oro y la plata se convierten en sus propios símbolos]” (226). [La palabra alemana es Zeichen, que en realidad significa “signo”, tal como se traduce al español en este pasaje: “Que el oro y la plata (…) se conviertan en signos de sí mismos” (158, n. 85). N. de la T.]

[27] Karl Marx, Early Writings, Londres, Penguin, 1975, pp. 324-334.

**** El verbo que se usa en la traducción al inglés de erscheinen es appear: “aparecer”, “aparentar”, “presentarse”. [N. de la T.]

[28] Karl Marx, Capital, op. cit., pp. 777-780 [trad. esp.: El capital, op. cit., pp. 779-781, n. b (texto agregado en las 3ª y 4ª ediciones. N. de la T.)].

[29] Véanse Giovanni Arrighi, The Long Twentieth Century, op. cit., y mis

comentarios en The Cultural Turn, Londres, Verso, 1998 [trad. esp.: El giro cultural, Buenos Aires, Manantial, 2002].

[30] Véase nota 7, arriba. Este énfasis en el dinero como la raíz de todos los males, que comenzó mucho antes de la Utopía de Tomás Moro, experimentó un resurgimiento bajo el capitalismo en todas las teorías sobre el dinero que van desde Henry George hasta el mayor Clifford Douglas (favorito de Pound): el objetivo principal del libro primero consiste en desplazar esta fetichización teórica del dinero con el análisis de esa cosa tan diferente que es el capital.

II. LA UNIDAD DE LOS OPUESTOS

EN LA SECCIÓN PRIMERA habíamos visto que el valor de uso y el valor de cambio eran opuestos en algún sentido, así como la cantidad y la cualidad. Pero ninguna de esas oposiciones se había unificado lo suficiente como para establecer una verdadera contradicción, y por lo tanto constituían apenas un falso problema, a ser falsamente resuelto mediante la reificación del dinero. El problema real, la contradicción real, emerge recién cuando la ecuación o equivalencia del mercado se encuentra con su verdadero número opuesto: no cuando en el mercado se afirma que dos cosas cualitativamente disímiles son lo mismo, sino recién cuando la mercancía es igual a un valor mayor que ella. Si el enigma de la sección primera suscitó el misterio de una equivalencia entre dos cosas radicalmente distintas desde el punto de vista cualitativo, el nuevo acertijo, que comienza en la sección segunda y nos guía a lo largo de todo El capital, involucra el misterio del incremento del valor y el enigma de un todo final mayor que el valor de sus partes individuales. En su forma más simple, aun engañosa, podría enunciarse así: ¿cómo es posible obtener una ganancia a partir del intercambio de valores iguales? ¿Cómo podemos salir del mercado y de la esfera de la circulación para entrar en otra cosa, algo mucho más dinámico y expansivo, algo histórico y no estático como el bazar o la feria de estación, el enclave comercial, el barrio de los mercaderes? ¿Cómo puede el dinero transformarse en capital y por qué estas dos entidades son cosas distintas, e incluso opuestas?

La complejidad de la sección primera se originaba en el intento de resolver un falso problema que generaba una serie de soluciones falsas, o al menos tan verdaderas como su apariencia objetiva. Dichas soluciones operaban en dos niveles —el de la ideología y el de la realidad económica—, y ya veremos que Marx alterna estas dos dimensiones spinozianamente paralelas a lo largo de todo el libro: ambas involucran la ilusión, pero por un lado las ilusiones son elaboradas por los economistas que actúan como propagandistas y portavoces de un capitalismo emergente de libre comercio, y por el otro perpetúan las realidades ilusorias de la agencia subjetiva y de las decisiones tomadas por legisladores y reguladores que son imaginados como si desempeñaran algún papel fundamental en la expansión implacable del capital.

Sin embargo, la sección segunda es más sencilla y plantea un problema real que después termina por resolver. El problema es el siguiente: ¿cómo puede el intercambio de iguales o equivalentes producir una ganancia, o bien, en otras palabras, simplificando aún más la pregunta, cómo puede el dinero engendrar más dinero? A modo de respuesta se establece que el dinero que hace eso ya no es el mismo dinero que usamos en la vida cotidiana (incluidos los intercambios en el mercado), sino que se ha transformado en algo bastante distinto —el capital propiamente dicho—, y a la vez se pone de relieve la presencia de una mercancía singular en este proceso: la fuerza de trabajo. Con esto ya tenemos los elementos básicos de la solución, pero se trata de una solución que plantea un nuevo problema, aunque esta vez solo para el lector: ¿por qué El capital no puede terminar en este punto? ¿No hemos captado ya la esencia del problema? ¿Qué más hay por decir que no haya sido dicho aquí (y en el gran predecesor Ricardo)?

“Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera [de la circulación o del mercado] instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta sede de la producción” (279 [213 y 214]). Esta invitación que concluye la sección segunda poco hace por mitigar el interrogante, pero sí nos sitúa en el camino de las motivaciones que guían a Marx y nos impulsa a releer de otra forma unas afirmaciones categóricas que tal vez hayamos pasado por alto en páginas anteriores: “La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor” (266 [199]); “El capital, por ende, no puede surgir de la circulación” (268 [202]); “El poseedor de mercancías puede crear valores por medio de su trabajo, pero no valores que se autovaloricen” (268 [201]).

La actuación de esa mercancía singular llamada “fuerza de trabajo” es indudablemente crucial en este punto, pero su compra y su venta —es decir, su consumo— no parecen suficientes para explicar el surgimiento de ese nuevo valor igualmente singular que llamamos “capital”. El intercambio —esa compraventa— es a todas luces necesario pero insuficiente: completando la idea que se expresa en la cita anterior, “el capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella” (268 [202]).

Tiene que brotar de la circulación, ya que la fuerza de trabajo solo puede transformarse en mercancía cuando es comprada y vendida (como todas las otras mercancías, cuyo “valor de cambio” se determina así por definición), es decir,

cuando es trabajo asalariado. De ahí que sigamos necesitando la compleja disquisición sobre el intercambio, el mercado y la circulación que nos detuvo a lo largo de tantas páginas en la sección primera. Pero es evidente que nos hace falta otra disquisición —sobre la producción en sí— para completar el análisis, y de ahí que, parafraseando la sintaxis dialéctica de Marx, nuestro nuevo problema se haya resuelto y no se haya resuelto en la sección segunda. Entretanto, es preciso que tomemos nota de una cuestión lateral que se impone al pasar, pero que sin duda se desplazará imperiosamente hacia el centro del escenario a medida que avancemos, a saber, la historia de esa peculiar mercancía denominada "fuerza de trabajo" ("Y, por el momento, esa [historia] […] tampoco nos interesa a nosotros", 273 [205]). Tal como la breve digresión sobre otros modos de producción en la sección primera, esta alusión a la historia es tentadora al iniciarse la consideración del trabajo asalariado, pero evidentemente aún no se halla en el curso principal del argumento, que, circunvalando incluso el tema de los salarios, ahora se dirige a paso redoblado hacia el exhaustivo tratado sobre el trabajo que inaugura la sección tercera.

Este capítulo, uno de los más ricos de El capital, conduce a la cuestión fundamental de la producción de valor propiamente dicho, apuntando hacia su posterior desarrollo como productividad (que aquí aún no es un término de Marx). No obstante, también inaugura un nuevo nivel temático, el del tiempo y la temporalidad, que había estado implícito cuando en la sección primera se estableció la irreversibilidad de la ecuación, pero del que ahora brota un torrente de nuevas figuras, en particular las que describen la extinción del valor pasado en el trabajo presente. Con la temporalidad y su "inquietud" (Unruhe), emerge una dialéctica reminiscente de la hegeliana que inevitablemente evoca la enajenación y la externalización, la objetivación y otras características que Marx ya había absorbido de Hegel en la época de sus anteriores manuscritos.

Por otra parte, la distinción entre el trabajo vivo y sus materias primas en el proceso de trabajo de repente nos permite resolver un problema crucial que habíamos olvidado: no exactamente cómo es que algo puede venir de la nada, sino cómo es posible que el todo valga más que la suma de sus partes, o bien, para enunciarlo de forma más sucinta, cómo es posible que el valor del producto sea mayor que el valor del capital adelantado. (Aquí Marx escenifica para nosotros una pequeña comedia en la que el comprador de la fuerza de trabajo, simulando compartir nuestra perplejidad —"nuestro capitalista se queda perplejo", 297 [231]—, plantea todo tipo de argumentos para explicar por qué él merece obtener una ganancia en este intercambio de iguales —"¿acaso no ha

trabajado él mismo?”; “¿este trabajo suyo no forma valor?”—, hasta que, “con sonrisa jovial, ha vuelto a adoptar su vieja fisonomía”: es que ya conocía la teoría laboral del valor, que aún no le ha sido revelada al inocente lector, 297-301 [231-234].)

En esta teoría, que por sí misma genera el problema, nos reencontramos con nuestros viejos amigos valor de uso y valor de cambio, aunque bajo una nueva forma. Y percibimos una vez más la productividad de las dualidades en manos de Marx, quien no cesa de rescatarlas en todas partes del estático punto muerto de la antinomia binaria para volver a dotarlas de creatividad dialéctica. Lo que ocurre ahora es que el valor de uso de la mercancía que ofrece el obrero, la fuerza de trabajo, se separa de su valor de cambio y de repente es puesto a producir más valor que el que costó:

Pero el trabajo pretérito encerrado en la fuerza de trabajo y el trabajo vivo que esta puede ejecutar, sus costos diarios de mantenimiento y su rendimiento diario, son dos magnitudes completamente diferentes. […] El valor de la fuerza de trabajo y su valorización en el proceso laboral son, pues, dos magnitudes diferentes (300 [234]).

Ahora sí, todo indica que nos hallamos en posesión de una respuesta definitiva al acertijo planteado en la sección segunda, que allí evidentemente no habíamos resuelto de forma satisfactoria: ¿Cómo puede D transformarse en D’? Es decir, ¿cómo puede el dinero engendrar más dinero? ¿Acaso no hemos completado ahora la investigación y no ha finalizado ya Marx su análisis del capital? ¿Qué podría detenernos por más tiempo?

Incorporar los detalles, sin duda, e identificar los componentes: el capital constante y el capital variable, por ejemplo, así como el plusvalor (sí, aquí se lo nombra por primera vez); atar cabos sueltos, como la manera de calcularlo (un problema con el pomposo nombre de “la tasa de plusvalor”), etc. Pero ahora, inesperadamente, nos enfrentamos a una repentina explosión de nuevos problemas.

Justo cuando el análisis desencadena sobre nosotros la temporalidad (que entre otras cosas significa cambio, y en última instancia la propia historia), la palabra

“tasa” abre una caja de sorpresas desde cuyo interior salta la matemática —ratios, proporciones, cálculos: el pasatiempo dilecto de Marx—,[1] para plantear una cuestión profundamente práctica y política: la del tiempo de trabajo. De repente dejamos de oír el fragor metálico de las máquinas en la subterránea sede de la producción (que recién se volverá ensordecedor más tarde, en la sección cuarta), para aturdirnos con el griterío estrepitoso de las voces parlamentarias y sus interminables debates sobre la reducción de las horas de trabajo. Ahora se cierne sobre nosotros el formidable capítulo sobre la jornada laboral (capítulo VIII), que abordaremos más adelante.

Y todo parece indicar que el capítulo VIII ofrece una refutación incontestable a nuestra afirmación de que El capital no es un libro político, ya que en su momento culminante se llama a los obreros a “confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud” (416 [364]). Sin embargo, la sección siguiente (la cuarta), al describir cómo el capital puede obtener más plusvalor incluso después de que se apruebe la anhelada ley, tachará retroactivamente esa política de estrategia sindical antes que revolucionaria (pero no lo hará de forma lógicamente excluyente, sino dialéctica: las dos estrategias no son lo mismo, y sin embargo también lo son).

Entretanto, Marx siembra astutamente una nueva duda al final de la sección, determinando así la necesidad de agregar más capítulos a este ya extenso libro, que podría haber terminado aquí con una contundente apelación a la legislación laboral. El enigma es el siguiente: el trabajo por sí solo produce valor, y sin embargo el capitalista se muestra ansioso por reducir el número de obreros a los que paga salarios. Aquí Marx formula “la tendencia […] del capital a reducir siempre lo más posible el número de obreros por él utilizados —o sea su parte variable invertida en fuerza de trabajo— en contradicción con su otra tendencia, la de producir la mayor masa posible de plusvalor” (420 [370 y 371]). Es obvio que nuestra larga investigación aún está lejos de haber llegado a su fin: la historia debe continuar.

En realidad, la sección cuarta nos llevará al quid de la cuestión en muchos sentidos: por una parte, el argumento experimentará el primero de esos clímax duales que caracterizan al resto de la obra: positivo y negativo, optimista y pesimista, heroico y trágico. En esas alternancias paralelas, Marx dota de expresión formal, por no decir musical, a su unidad de los opuestos. Sin

embargo, también es posible verlas como soluciones largamente aplazadas de enigmas y problemas que habían quedado en suspenso, respuestas que se extienden mutuamente a la vez que, como cabe predecir, disparan nuevas preguntas o mutan en preguntas más complejas.

En última instancia, todas estas preguntas son variaciones y ramificaciones del problema fundamental, que nos acompaña desde el final de la sección primera, a saber, ¿cómo es posible el plusvalor? A pesar de la nomenclatura ostensiblemente técnica que confiere el título a esta sección y deja en claro de entrada por qué antes se había designado con el término “absoluto” a ese método más bien rudimentario y obvio para la extracción del plusvalor que consistía en extender al máximo las horas de trabajo, la introducción de la contrapartida “relativo” en realidad nos prepara escasamente para los complejos procedimientos nuevos que definen una modernidad netamente capitalista y marcan el capitalismo como un modo de producción y de extracción de plusvalor dialécticamente distinto y nítidamente diferenciado de cualquier otro Produktionsweise que haya aparecido hasta ahora en la historia humana.

Por eso presumimos que esta sección nos depara sorpresas decisivas, pero estas se insertan con astucia en una observación en apariencia inofensiva del doctor Quesnay:

Reconocéis […] que en la fabricación de productos industriales, cuanto más se economice en los costos o en trabajos dispendiosos, sin detrimento para la producción, tanto más ventajoso será ese ahorro porque reducirá el precio de dichos productos. Y sin embargo creéis que la producción de riqueza que resulta de los trabajos de los industriales consiste en el aumento del valor de cambio de sus productos (437 [389]).

La inocente perplejidad de esta reflexión desencadena una avalancha de contradicciones y nos conduce de regreso al secreto que subyace a esa mercancía llamada “fuerza de trabajo”, a la vez que despliega inevitablemente ante nuestros ojos un panorama de las palpables disfuncionalidades del sistema, y en particular de los mecanismos proclives a causar su autodestrucción.

Y ahora, inmersos en la investigación que presumiblemente amerite tal

problema, llegamos sin previo aviso al núcleo filosófico de El capital, la más contundente afirmación de la historia y la producción en todo Marx, la parte de la obra que uno se siente tentado a leer como metafísica o como proposición sobre la naturaleza humana: el análisis de la colectividad en el capítulo que Marx titula sobriamente “Cooperación”.

Las proposiciones de este capítulo pueden interpretarse de muchas maneras. En él las categorías individuales e individualistas que confrontamos desde la presentación inaugural del mercado y el intercambio entre un comprador individual y un vendedor individual son erradicadas y reemplazadas (o aufgehoben, superadas) por las de la colectividad, las únicas adecuadas para entender cualquier aspecto de ese “animal político” que somos. La excusa técnica para la disquisición, sin embargo, radica en la primera respuesta al problema de determinar cómo se obtiene el “plusvalor relativo”: a saber, multiplicando la cantidad de obreros. Si bien esta respuesta es bastante exigua, su justificación histórica es contundente, ya que “la producción capitalista solo comienza, en rigor, allí donde el mismo capital individual emplea simultáneamente una cantidad de obreros relativamente grande” (439 [391]). Además, la colectividad “genera, en la mayor parte de los trabajos productivos, una emulación y una peculiar activación de los espíritus vitales (animal spirits) que acrecientan la capacidad individual de rendimiento” (443 [396]). ¿Se trata de psicología laboral o de una proposición existencial más general (con un sospechoso tufillo a ethos competitivo)? Pero este no es un libro sobre personas sino sobre un sistema: de ahí que el verdadero clímax —anunciado por monumentos a una distancia que ya los vuelve visibles, como las pirámides o los grandes acueductos de Medio Oriente— esté allí donde se revela “la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una fuerza de masas” (443 [396]). Esta fuerza nueva, anuncia Marx con pesar exultante, “no le cuesta nada al capital” (451). Y de algún modo esto también es una reprimenda a los economistas, sobre todo a los neosmithianos y a Proudhon, que han caído en la tentación de fetichizar la división del trabajo como una suerte de absoluto: la colectividad adquiere aquí prioridad ontológica y, con su descubrimiento y su desarrollo, por parte del capitalismo, el marxismo clausura toda regresión nostálgica a modos de producción más simples y más humanos.

Pero no podemos demorarnos en estos acentos positivos, ya que se tornan amenazantes apenas buscamos encarnaciones concretas de la nueva fuerza productiva, que por otra parte no tardan en aparecer. Un estadio intermedio, llamado “manufactura”, en el que las fuerzas humanas parecen haber encontrado

una estructura adecuada para su escala, es seguido de una mutación (o contrafinalidad sartreana), una suerte de caricatura monstruosa de la colectividad y la división del trabajo por igual: la maquinaria, cuyo análisis visiblemente contenido y sobrio conjura no obstante la imaginería más apocalíptica de Marx:

En cuanto sistema organizado de máquinas de trabajo que solo reciben su movimiento de un autómata central, por medio de la maquinaria de trasmisión, la industria maquinizada reviste su figura más desarrollada. La máquina individual es desplazada aquí por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras y cuya fuerza demoníaca, oculta al principio por el movimiento casi solemnemente acompasado de sus miembros gigantescos, estalla ahora en la danza locamente febril y vertiginosa de sus innumerables órganos de trabajo (503 [464]).

Ecos de la espléndida sala de máquinas en la Exposición Universal de Napoleón III, donde diminutos seres humanos de todas las razas se arremolinaron para mirar boquiabiertos y maravillados las enormes construcciones mecánicas que se elevaban ante ellos como si hubieran regresado las proezas ingenieriles de los antiguos. Esas nuevas máquinas son literalmente ciclópeas, epíteto que Marx de hecho usa tres veces a lo largo de dos páginas (506 y 507 [467-469]), con esa mezcla de admiración, horror y entusiasmo que caracteriza a la “unión de los opuestos” de su propia dialéctica personal y emocional. Pero esta nueva tecnología del capitalismo, que atrae de inmediato todas las clásicas fascinaciones mórbidas que siempre han despertado en los seres humanos los autómatas, los robots, los androides u otros reflejos humanoides de la especie, no deja de ser un desfile de monstruos: un autómata mecánico en el que los obreros “solo se coordinan como órganos conscientes anexos a los órganos inconscientes de aquel, quedando subordinados con estos a la fuerza motriz central” (544 y 545 [511]).

Acerca de este inmenso capítulo sobre maquinaria (la segunda extrapolación extensa, a la que retornaremos más tarde en algún detalle), por ahora solo nos queda observar lo siguiente: por una parte, parece dar una respuesta decisiva a nuestra pregunta sobre el plusvalor “relativo”, porque es la máquina el factor principal que asegura su incremento incluso dentro de los límites impuestos por

una jornada laboral reglamentaria. La segunda observación que es preciso hacer en este punto se vincula al determinismo tecnológico.

Por cierto, Marx reclama una historia de la tecnología —una historia materialista— en varios momentos: “Una historia crítica de la tecnología […] no existe” (493, n. 4 [453, n. 89]), se lamenta en una nota, y de inmediato procede a esbozar el método progresivo-regresivo mucho antes de que Lefebvre le ponga nombre.[2] En el contexto de la periodización histórica, Marx ya había señalado que “la historiografía” se ha ocupado muy poco, “hasta el presente, del desarrollo de la producción material” (286, n. 6 [218 y 219, n. 5 bis a la segunda edición]), en tanto que nosotros ya hemos comentado nuestra reacción quizá sorprendida al advertir que el profeta de la revolución reserva esta palabra para las innovaciones en el proceso de producción. Aquí por fin entrevemos la tentadora posibilidad de ver esas dos celebraciones —colectividad y maquinaria— como la concavidad y la convexidad de un solo proceso (el sujeto y el sistema en Hegel), en el cual lo tecnológico significa la realización concreta de lo colectivo a la vez que invierte su significado humano: lejos de constituir la alegoría o reificación de la cooperación, parece emerger como su condena o destino fatídico.

Yo acordaría con que el marxismo, en este sentido, siempre corre el riesgo de deslizarse hacia el determinismo tecnológico. Podríamos decir que aquí aparece la otra cara de su número opuesto, la tentación de sublimarse en categorías hegelianas, de caer en una metafísica dialéctica en cuyo interior se disuelven las contingencias de la historia y la producción. En ese sentido, no es Hegel el idealista, sino que es más bien la yuxtaposición inveterada de Hegel y Marx, así como la paciente detección de los hegelianismos de Marx, lo que inaugura la alternativa idealista. Sin embargo, es precisamente en Miseria de la filosofía, la obra que pinta su caricatura más salvaje de tal idealismo, donde Marx lanza esta advertencia fundamental sobre el concepto de tecnología: “Las máquinas no constituyen una categoría económica como tampoco el buey que tira del arado. Las máquinas no son más que una fuerza productiva. La fábrica moderna, basada en la aplicación de las máquinas, es una relación social de la producción, una categoría económica”.[3]

Pero esta salvedad conduce a un problema representacional aún más básico, y uno se siente tentado de decir que la máquina constituye la “forma de manifestación” de la relación productiva, que sin ella permanece como entidad irrepresentable (en el sentido de que ninguna relación es en primer lugar una

entidad; en el sentido de que la relación como tal es irrepresentable). Como mínimo, resulta claro que la idea de producción enunciada por Marx con frecuencia ha sido desplazada y estereotípicamente contaminada por su asociación con esa industria pesada decimonónica, que hoy a su vez ha sido desplazada por la cibernética y la tecnología informática.

Volviendo a las continuidades de nuestra historia, que este capítulo "ciclópeo" interrumpe de forma tan contundente, podemos decir que aquí parece resolverse la mitad de nuestro acertijo inicial cuando vemos cómo se abarata el valor de las mercancías, y en consecuencia, el valor de la fuerza de trabajo que ellas reproducen. El menor costo de los bienes de consumo (junto con el libre comercio y el cereal más barato) reducen de modo perceptible el precio socialmente necesario del tiempo laboral del obrero, pero la producción de la máquina tiene otras dos consecuencias inesperadas y antitéticas que nos plantean problemas nuevos. En efecto, en este punto también observamos un desarrollo más pleno de la dialéctica como tal, cuya naturaleza profundamente antagónica no hemos podido presenciar hasta esta etapa. Lo que parecía inofensivamente estático en la oposición de conceptos o valores incorpóreos, como el bien y el mal —y permitía que un Proudhon acomodara juiciosamente su análisis de la producción combinando sus lados buenos y descartando los indeseados— ahora adquiere la ferocidad del Manifiesto, donde la concreción asume formas y efectos mucho más mortíferos. Aquí en El capital, así como en el Manifiesto, el progreso crea genuina miseria y la riqueza da lugar a una indigencia inefable. Y este desarrollo también se vincula a una aparición más persistente de la temporalidad en el capítulo sobre maquinaria: una presencia tematizada del tiempo y sus paradojas que ahora nos acompañará nada menos que hasta el final del libro, pero que merece un análisis aparte (véase el capítulo IV más adelante).

Por el momento, basta con identificar dos peculiaridades que nos depara este capítulo: por una parte, la maquinaria, que de acuerdo con las ideologías estereotípicas del sentido común y la apología burguesa debería reemplazar la mano de obra humana y acortar el tiempo de trabajo, en realidad lo incrementa. Esta negatividad del progreso y la productividad será luego retomada en mayor extensión y más abiertamente en el último de los tres capítulos extensos de El capital (el capítulo XXIII, sobre la ley general de la acumulación capitalista). Aquí podríamos limitarnos a citar la oración final del capítulo: "La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (638 [612 y 613]).

El otro acertijo que nos presenta este capítulo es el de la producción de valor: sabemos que solo el trabajo vivo del obrero produce valor propiamente dicho (se nos ha advertido que el valor no puede ser producido por la circulación ni por el mercado, sino solo por medio de esta nueva y extraña mercancía llamada “fuerza de trabajo”). Pero ahora las máquinas, producidas también por la mano de obra viva, se interponen entre el trabajador y la mercancía final, que ellas en realidad producen a menor precio. Así surge una nueva pregunta: ¿cuál es la relación entre la máquina y la producción de valor?

Ahora podríamos esperar el retorno de la figuración a todo trapo, si recordamos que en la anterior explicación de lo que cabe denominar “valor simple” (la cristalización del trabajo humano, la “gelatina” de trabajo en el objeto) resultó imprescindible. Y sin embargo, esta lección carece de complejidades: las máquinas no pueden producir valor; solo el trabajo humano es capaz de hacerlo. “La maquinaria, al igual que cualquier otra parte componente del capital constante, no crea ningún valor” (509 [471]). En tal caso, ¿dónde está la ventaja? ¿En la mera producción de más mercancías? Pero se suponía que la máquina, con su ahorro de mano de obra, iba a reemplazar parte del trabajo manual vivo del obrero, con lo cual cabía esperar que en el proceso restara parte del valor que el trabajo vivo habría producido por sí mismo. A fin de cuentas, es el incremento del número colectivo de trabajadores (“cooperación”) lo que multiplica el valor. Sin embargo —y aquí retornamos a la paradoja básica con que nos confronta la máquina—, la consecuencia lógica de la introducción de nueva maquinaria es el despido de los obreros que reemplaza.

En este punto, cabe señalar que Marx había insistido en una causalidad política específica para el cambio tecnológico ya desde Miseria de la filosofía, en 1847: la fuerza impulsora tras la introducción de nueva maquinaria, aun cuando su posibilidad técnica haya estado disponible por mucho tiempo, no es el ingenio de los inventores, sino más bien el descontento de los trabajadores. La nueva maquinaria es la respuesta del capitalista a la huelga, a la exigencia de salarios más altos, a la organización —o “combinación”— cada vez más efectiva de los obreros. Y de ahí emana otra paradoja dialéctica: si el progreso del capital genera una miseria cada vez mayor entre los trabajadores —lección que se demostrará con énfasis creciente en el resto de este libro—, también es necesario decir que la lucha de clases —la resistencia cada vez más articulada y autoconsciente de los trabajadores— causa la productividad galopante del capitalismo. He ahí una conclusión sombría que más adelante, como veremos, se reformulará en términos cuasi ontológicos.

Por el momento, sin embargo, se nos remite a otra dualidad que habíamos desatendido en la sección tercera, cuando avanzábamos a toda marcha hacia esa primera forma concreta de temporalidad llamada la “jornada laboral”: la distinción aparentemente terminológica entre capital constante y capital variable, en la que hasta ahora habíamos visto apenas la explotación cada vez más intensa del capital variable (obreros) y la vociferante controversia por la limitación reglamentaria de la jornada laboral, con sus ocurrencias ad hoc (el “brillante” argumento de “la última hora” de Senior; véase más abajo). Habíamos pasado por alto el análisis aparentemente rebuscado con el que Marx se aboca a determinar si el trabajo almacenado en la maquinaria (“conservado”) es “transferido” al nuevo producto o “reproducido” en él (Marx opta por la primera alternativa). Pero aquí la anterior figuración de cristalizaciones y “gelatina” de trabajo es a todas luces insuficiente, ya que el trabajo humano productivo ha adquirido “dualidad”: “La adición [por parte del obrero] de valor nuevo al objeto de trabajo y la conservación de los valores anteriores en el producto son dos resultados totalmente distintos”, lo cual sugiere “la dualidad de su trabajo mismo. Es necesario que en el mismo instante y en una condición cree valor mientras en otra condición conserva o transfiere valor” (307 [241 y 242]). Y sin embargo la creación de nuevo valor era al mismo tiempo el consumo de fuerza de trabajo como tal, el consumo de esa peculiar mercancía junto con el de las mercancías llamadas “materias primas”. Aquí no solo se plantea un proceso temporal de naturaleza más compleja, sino que también se llega a la intersección de dos líneas figurativas diferentes.

En efecto, la energía de las figuras asociadas al consumo (que destruye eficazmente su objeto, tal como lo sugiere la etimología) se acopla al proceso temporal:

Pero en ese proceso mismo es tan indiferente que el lino y el huso sean productos de un trabajo pretérito, como en el acto de la alimentación es indiferente que el pan sea el producto del trabajo pretérito del campesino, el molinero, el panadero. […] En el producto bien logrado se ha [extinguido] la mediación de sus propiedades de uso por parte del trabajo pretérito (289 y 290 [222]).

Ahora no es la fuerza de trabajo lo que se extingue en su consumo, tampoco la materia prima, sino el entero tiempo del proceso en sí. Es el pasado del trabajo lo que queda abolido aquí, en tanto que se invierte paradójicamente la nueva figura de resurrección entre los muertos (un complejo de imágenes orgánicas relativas a todos esos pasajes célebres que caracterizan el capital como un vampiro que chupa la sangre del trabajo vivo). Por cierto, la resurrección también entraña la extinción del pasado de la muerte, en una de esas bíblicas negaciones de la negación en las que se mata a la propia muerte.[4] Sin embargo, en este punto se suscita una inevitable contradicción tonal entre la apoteosis de la resurrección y la "extinción" del pasado: creo que expresa la profunda ambivalencia de Marx con respecto al tema inmediato que se aborda aquí, en una excitación figurativa que celebra la potencia productiva o regenerativa del trabajo, aparejada a una sobria evaluación de la temporalidad capitalista que extingue sin piedad el pasado del proceso laboral con el fin de apropiarse de su presente como mercancía, dejando así en el olvido ese pasado cualitativo, la naturaleza existencial del trabajo, sus orígenes y contextos, "las huellas del trabajo en el producto", en favor del presente cuantitativo en el que ese producto solo ha de ser vendido en forma prístina y "consumido". Pero no cabe duda de que esta dualidad de la productividad es la fundamental, no solo en la mercancía (en la que se unen cualidad y cantidad, así como valor de uso y valor de cambio, de una manera peculiar que deja en desventaja a los primeros términos), sino también en el capitalismo, cuyas fuerzas a la vez productivas y destructivas ya se habían celebrado con extraordinario dramatismo en el Manifiesto.

Entonces ahora, en el capítulo sobre la maquinaria, estamos por fin en condiciones de medir las formidables consecuencias de la distinción que Marx estableció tanto antes: "No es sino con el advenimiento de la gran industria que el hombre aprende a hacer que opere en gran escala y gratuitamente, al igual que una fuerza natural, el producto de su trabajo pretérito, ya objetivado" (510 [472]). Ahora la celebrada resurrección de la cita anterior se presenta ante nosotros como la resurrección de los zombis, de quienes en Haití se dice que son los cuerpos de ex amos que ahora son forzados a trabajar sin descanso y sin alma para los vivos. Sin embargo, en el largo plazo, este milagro —que en algún primer estadio genera apreciables ganancias nuevas (572-574, 578-580 [539-541, 549-552])— comenzará a delatar su verdadera identidad como contradicción fundamental del capital en la famosa "tasa decreciente de ganancia", cuando la transferencia del valor corporizado en la máquina comience a tener más peso que la producción de nuevo valor por parte de la decreciente cantidad de trabajadores vivos que ahora se requieren (es un proceso

que se analiza a fondo recién en el tomo III de El capital, el volumen póstumo compilado por Engels).

Aún no hemos resuelto las ambigüedades dialécticas de la tecnología capitalista, por lo cual una vez más se despierta la tentación de percibir a Marx como un ludista y leer su diagnóstico como un ataque a la maquinaria en sí. Pero es una tentación que deberemos resistir, por mucho que la alienten las reificaciones representacionales de los pasajes que ya hemos comentado.

De todos modos, las próximas dos secciones (quinta y sexta), en las que se intenta volver a hacer hincapié en la relacionalidad de este material, podrían calificarse como el trecho más árido de todo El capital (o mejor dicho de su primer tomo): citando a Valéry, lo necesario en el arte es siempre lo menos interesante. Es aquí, en efecto, donde las proclividades matemáticas de Marx encuentran expresión (si no rienda libre) y se calculan las diferentes ratios entre valor absoluto y valor relativo, los efectos de la variabilidad de los salarios y finalmente las "diversas fórmulas para la tasa del plusvalor", en tanto que se repasan una vez más los diferentes tipos de salario y su relación con el valor (cuyo análisis exhaustivo nos espera en el tomo III, capítulos XIII a XV). Aquí es también donde Marx ensaya nueva terminología: esboza el concepto de "productividad" en el sentido de "trabajo productivo" (una herida abierta que nunca terminará de sanar en los debates sobre la teoría marxista, a pesar del análisis más complejo en "Teorías del plusvalor", El capital, tomo IV). A nadie le gusta que lo acusen de incurrir en trabajo improductivo, o quizás el surgimiento contemporáneo del "sector de los servicios" haya consignado esa terminología al cajón de los recuerdos. Entretanto, hace su entrada un término nuevo —subsunción— que recién hallará su definición completa y ensayo general cuando salga a la luz el capítulo perdido de El capital —hasta entonces inédito— en la década de 1960.[5] Y hasta la naturaleza hace aquí una breve aparición como una fuente más de valor, bastante distinta de la productividad humana.

Sin embargo, ninguna de esas vacilaciones y tentativas nos prepara para lo que está a punto de ocurrir: en efecto, al comienzo de la sección séptima, presumiblemente la sección culminante —y en mi lectura, concluyente—* de El capital, y luego de unas seiscientas páginas de esta obra que suma ochocientas, de repente, y de forma totalmente inesperada, Marx nos revela su secreto al esbozar el plan completo para El capital, incluido el contenido que ha proyectado para los dos tomos siguientes (709 y 710 [691-693]), junto con un

breve resumen de todo lo que se ha logrado hasta este punto. El anuncio de los temas a tratar en los tomos II y III (la circulación y los diversos capitales, respectivamente), de algún modo, no hace sino confirmar la aserción más bien brutal de Jacques Attali según la cual Marx era renuente a terminar las cosas (es decir, a permitir que un producto concluido le fuera “enajenado”). No obstante, y para ponernos dialécticos con la cuestión, el inesperado pronóstico nos permite ahora comprender el tomo I de El capital como algo terminado e inconcluso a la vez. En otras palabras, podemos esperar que aparezcan simultáneamente fronteras y líneas de fuga, puntos culminantes y cuestiones inconclusas: podemos entender el mecanismo de El capital como una estructura y a la vez un desarrollo histórico con final abierto; como veremos, ambas cosas serán subsumidas en la noción de expansión, en tanto que la estructura del capitalismo puede compararse con la proverbial máquina de Rube Goldberg, siempre a punto de romperse y autorrepararse mediante el agregado de “axiomas” nuevos y ptolemaicos (para usar el término de Deleuze)[6] que la vuelven cada vez más disfuncional y más difícil de manejar.

De cualquier modo, en esta parte final, la sección séptima [hasta el capítulo XXIII], dominada por el formidable capítulo titulado “La ley general de la acumulación capitalista”, comenzamos a correr hacia la línea final y hacia la coda (los capítulos XXIV y XXV) en un “proceso sin sujeto” althusseriano que experimenta una serie indeterminada de desenlaces en el camino, de los cuales aquí aislaremos tres: la era humana, la dialéctica de la acumulación, el ejército industrial de reserva.

El tema inicial de la sección, “la reproducción simple”, deja en claro que ahora nos hemos emplazado firmemente en el tiempo (si no en la historia), en el tiempo de la población obrera y en la temporalidad del sistema en sí, ambos sujetos a convulsiones y sacudidas irreversibles. La filosofía contemporánea ha aislado y tematizado la forma fundamental que aparece aquí: la repetición —hasta el punto de que es teóricamente omnipresente—, aunque cabe aclarar que Marx ya la aborda de forma notablemente moderna. Nada ocurre por primera vez en el capitalismo, nos muestra aquí; no hay comienzos: “Pero lo que en un comienzo solo era punto de partida es siempre producido de nuevo por medio de la mera continuidad del proceso, de la reproducción simple, perpetuándose como resultado propio de la producción capitalista” (716 [701, n. b]). Marx señala como al pasar un intrigante efecto colateral de esta perpetua conversión de la temporalidad lineal en temporalidad circular, a saber, que en un sentido es el obrero quien presta su capital al capitalista cuando acepta diferir el pago de su

salario hasta el fin de la semana laboral. (Y eso no es todo; volveremos a este punto.) Pero lo que en general vislumbramos aquí es cómo esa inmensa rotación de la reproducción capitalista, a medida que uno va acercando la lupa, tiende a desarticularse en múltiples reproducciones de longitudes y dimensiones vertiginosas, preludiando las complejidades verdaderamente inhumanas del tomo II, aunque con una constante: “La mera continuidad del proceso de producción, o la reproducción simple, al cabo de un período más breve o más dilatado transforma necesariamente todo capital en capital acumulado o plusvalor capitalizado” (715 [700]). Lo que Marx todavía no nos dice es que este proceso se desarrolla a una escala en continua expansión, como ya veremos. En efecto, la competencia, por un lado, requiere que los obreros se mantengan a tono con el estándar “socialmente necesario” de productividad laboral; y por el otro, los capitalistas también tienen que ponerse a la par de sus competidores en el tamaño creciente y la productividad galopante de sus inversiones: ambas partes ya están a esta altura encadenadas al proceso, a la máquina infernal, el tigre de cuyo lomo uno no se puede desmontar.

No es casualidad que Marx recurra a sus tempranas concepciones filosóficas de la enajenación precisamente en esta etapa. Ya había apelado a la versión hegeliana (Entäusserung, externalización u objetivación) en varios contextos anteriores, cuando era una cuestión de dinero o valor y de producción. Ahora (716 [701 y 702]) dirige por primera vez el foco hacia la enajenación del propio trabajador, en una situación en la que no solo es necesario reproducir el capital y el valor, sino también al obrero y su fuerza de trabajo: es preciso reproducir a la clase obrera, pero al mismo tiempo dejarla fija en su lugar (“el proceso vela para que esos instrumentos de producción autoconscientes no abandonen su puesto”, dice Marx, 729 [706]).

En consecuencia, la clase obrera no solo es reproducida, sino que en primer lugar es producida: he ahí el desplazamiento de énfasis que no se limitará a llevarnos hasta los confines de las cuestiones históricas del origen y la periodización (los últimos dos capítulos del tomo I, o bien lo que he llamado la “coda”), sino además a la gran paradoja ontológica de la obra de Marx como totalidad, por no hablar de una particular nueva reversión en el concepto de “ley”. En efecto, dejando de lado la tierra y la ecología (Foster ha demostrado que Marx tiene aguda conciencia de la tierra no solo como fuente de riqueza, sino también como objeto de explotación y degradación),[7] se vuelve cada vez más claro que el obrero impulsa por sí mismo la fuerza del sistema y es la fuente inextinguible de sus valores acumulados. De aquí se infiere que el capitalista no

es ni fue nunca el “sujeto de la historia”: y una larga digresión cómica sobre la teoría de la abstinencia en el desarrollo capitalista —el momento weberiano o calvinista, cuando el capitalista emergente debe restringir su propio consumo y acrecentar su supuesto capital mediante el ahorro (en este retrato que en todo caso se diferencia bastante de la forma histórica del avaro)— corresponde, como su contrapartida mandevilliana —la teoría según la cual el lujo y la inmoralidad del consumo excesivo también alimentan el sistema—, a distintas etapas históricas del proceso total. En todo caso, recordamos que el sentido alegórico de Marx nos advirtió ya desde el inicio que los capitalistas son apenas Träger del proceso y no sus sujetos (algo que nunca dice sobre el proletariado), aun cuando también sean sus beneficiarios.

En este punto surge un gran presentimiento ontológico, similar a la célebre advertencia a Feuerbach (en La ideología alemana) según la cual, si la “civilización” y la historia humana quedaran sin producción, aunque fuera apenas por un mes o por un año, se esfumarían como fulminadas por un rayo.[8] Aquí (aunque el fantasma de Feuerbach recorre el pasaje), el clímax ontológico se expresa con mayor sobriedad: “Así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (772 [771]). Y Marx cita aprobatoriamente el desconcierto de un economista alemán coetáneo, quien comenta con ingenuidad: “Ahora bien, si volvemos a nuestra primera investigación, en la que se demuestra... que el capital es únicamente el producto del trabajo humano... parece ser totalmente incomprensible que el hombre haya podido caer bajo la dominación de su propio producto —el capital— y que se halle subordinado a este” (772, n. 9 [771, n. 77 bis]). El capital —concluye Marx— es “las cadenas de oro que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo” (769 [767]). La respuesta a la paradoja (que se brindará en la coda) es menos importante que su implicación: la aserción vico-brechtiana según la cual lo que los seres humanos han hecho también pueden deshacerlo, junto con la vieja convicción, tenazmente optimista, de que “la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver” (C, 21 [38]) y que no hay preguntas incontestables. Entonces la ontología deviene aquí de inmediato en política, a pesar de todo lo malo que en tiempos recientes se haya encontrado para decir acerca de ella.

El sistema, sin embargo, tiene su propio optimismo tenaz y una respuesta para dar: y podremos oírla gracias a la introducción de la temporalidad. En efecto, si la reproducción no solo dialécticamente significa que no hay comienzo, por la misma razón se socava a sí misma en el proceso, ya que además significa que no

hay “segunda vez”, que la segunda vez no es lo mismo que la primera, ni la tercera lo mismo que la segunda, y así hasta el infinito (con todas las variaciones infinitesimales catalogadas por Deleuze en Diferencia y repetición). La solución a esta paradoja ya estaba implícita en la primera desconexión entre la acumulación de capital y el mero intercambio, en la forma D – D’, puesto que la acumulación de capital necesariamente también significa acrecentamiento: cuando Marx introduce una nueva complicación y una nueva nomenclatura en forma de la idea de “composición orgánica” del capital (762 [771]), inscribe este proceso temporal en la idea de la estructura en sí, cuya ratio cambia constantemente bajo sus propias proporciones e impulso. Aquí la composición no solo significa el grado en que el capital constante —la maquinaria— inexorablemente llega a pesar más que el capital variable, a pesar de la analogía entre la estructura de este último y una multiplicidad de obreros en la que Marx ha insistido hasta ahora. De hecho, Marx insertará un contrapeso a esa aparente ley en este mismo capítulo. Las consecuencias fatales que tiene para el capital este desequilibrio en desarrollo —la así llamada “tasa decreciente de ganancia”— no se extraerán aquí abiertamente; no obstante, en este punto el proceso temporal se tematiza en dos términos nuevos, los de “concentración y centralización”, que articulan lo que más tarde se agrupará bajo la idea de monopolio, que la economía burguesa progresista considerará una deformación más bien antinatural que de vez en cuando debe ser corregida o incluso prohibida. Para Marx (y para sus sucesores políticos), en cambio, el monopolio no es una aberración sino una tendencia (una “ley general”) inscripta en la propia estructura genética del capitalismo: la concentración es un producto final de la competencia entre los numerosos capitales por una cuota más grande de la inversión, mientras que la centralización es la amalgama de una serie de esos capitales ya acrecentados (776-778 [777-782]). Ambos procesos articulan esa dinámica de inevitable expansión mediante la cual el capitalismo resuelve sus problemas inmediatos y pospone sus contradicciones.

Es en este punto, prematuramente, cuando Marx introduce el complemento en adelante fundamental de este debate en el fenómeno del crédito, un tema extendido de modo significativo por Engels en la cuarta edición (777-780 [779-781, n. b]), y que requiere para estar completo una teoría del capital financiero. Así, cuando Arrighi teoriza la historia del capitalismo sobre la base de la expansión discontinua en El largo siglo XX, se ve obligado a dotarla de una extraordinaria y nueva concepción cíclica de la persistencia del capital financiero, ahora considerado un estadio histórico fundamental en cada momento del desarrollo del capitalismo.[9]

Aquí tenemos, entonces, otro clímax, otra conclusión de algo: la posibilidad que tiene el capitalismo de reproducirse a sí mismo a pesar de cualquier circunstancia adversa y a través de todas las crisis posibles. La expansión es el heraldo del imperialismo y, en su apremio por llegar al mercado mundial y a la globalización, frustra toda perspectiva de “socialismo en un solo país”; y la expansión también justifica el marco temporal mucho más extenso que Marx había anticipado con mayor júbilo en los Grundrisse, de acuerdo con el cual la revolución socialista no estará en la orden del día hasta que la mercantilización universal (la universalización del trabajo asalariado) sea ley y se haya alcanzado ese límite último de la expansión capitalista que es el mercado mundial.[10] El obstáculo final a la expansión capitalista, entonces, es el momento en que sus contradicciones ya no encuentran esas soluciones y aplazamientos cada vez más provisionales en una estrategia de acrecentamiento. Este argumento permanece implícito en El capital, cualesquiera que sean sus recomendaciones y profecías más explícitas, pero también puede justificar las siempre renovadas premoniciones del sistema acerca de sus propios futuros inmediatos (“après moi, le déluge”).

Estoy tentado de leer el célebre arrebato del capítulo anterior como la expresión desplazada de estos sentimientos históricos, ahora indescifrables como afecto, excepto por la energía de su expresión:

¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas! […] Acumulación por la acumulación, producción por la producción misma; la economía clásica expresa bajo esta fórmula la misión histórica del período burgués. Dicha economía no se engañó ni por un instante acerca de los dolores que acompañan el parto de la riqueza, ¿pero de qué sirven los lamentos frente a la necesidad histórica? Mas si para la economía clásica el proletario solo era una máquina destinada a producir plusvalor, tampoco el capitalista era, para ella, más que una máquina dedicada a la transformación de ese plusvalor en pluscapital (742 [735]).

Varios sentimientos contradictorios se mezclan en este pasaje, que por un lado es una suerte de elegía a la defunción del grandioso período de la economía burguesa propiamente dicha, junto con su lucidez: en efecto, cuando la burguesía conquistó el poder, “las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa

científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo” (“Epílogo a la segunda edición”, 97 [14]).

También se reafirma el estatus del capitalista como mero Träger o portador del sistema, a la vez que se diferencia sutilmente el rol del trabajador como objeto reificado de la explotación. Por otra parte, esta misma contraposición del estatus de los individuos humanos al poder del sistema para transformarlos en muestras alegóricas de su movimiento y sus tendencias delata una profunda ambivalencia en la obra. ¿El surgimiento del sistema (y luego su derrocamiento revolucionario) resulta de la acción de fuerzas impersonales o de sujetos colectivos de la historia? ¿El fin del capitalismo tendrá lugar como fruto de su avería disfuncional o gracias a la acción asociada? El gran clamor bíblico puede identificarse como el lenguaje de la enajenación religiosa, y sin embargo delata una modulación hacia lo figurativo que, como siempre, es señal de que el texto de Marx ha ascendido hacia una cierta conciencia de sí mismo, ha alcanzado una altura desde donde por un instante puede contemplar la totalidad de su objeto y el sistema entero: la memoria a largo plazo de su argumento total en lugar del trabajo a corto plazo de desciframiento del detalle y de la dinámica con que funciona la maquinaria interna del capitalismo. Aquí la figuración anuncia que hemos llegado a uno de esos momentos en los que el texto se dispone a resolver uno de sus acertijos, a responder de forma decisiva una de sus preguntas rectoras.

Sin embargo, su falta de disposición a hacerlo inequívocamente explica el inmenso y brusco viraje de esta parte final (antes de la coda). En efecto, en este punto es crucial entender que Marx no se refiere a la expansión —la concentración y la centralización— con su decisivo título, “La ley general de la acumulación capitalista”. Es innegable que la dinámica de esa expansión —en cuyo marco el capitalismo, como la Reina Roja, corre cada vez más rápido para permanecer siempre en su lugar— es una propiedad fundamental del capitalismo como sistema, y en este sentido dicha tendencia irreversible e inevitable podría ser denominada “ley”, en realidad en el sentido en que los economistas clásicos hablaban de la ley del valor (él mismo lo hace, 676 [652 y 653]). Sin embargo, Marx habla mayormente de esta última como un “secreto” y de la primera (al principio) como una “fórmula”. Vale recordar que Hegel se había burlado del concepto de las leyes de la física al describirlas como el agregado de un interior al exterior y la generación de un espejismo del mundo invertido;[11] tampoco a Marx se le pasa por alto nunca la variedad posible de resultados y permutaciones

que hay en lo que para él, lejos de ser leyes físicas, siempre son ratios y relaciones. Pero las “leyes eternas” del capitalismo son mitos y ficciones de sus ideólogos; y uno de los pocos momentos intemperados en los que el enojo de Marx irrumpe a través de ese autocontrol, que suele dotar sus observaciones de su tensión y fuerza características, ha de hallarse en la impaciencia que demuestra ante la ceguera con que hasta los economistas clásicos abordan el tema de los salarios: “Una contradicción semejante, que se destruye a sí misma”, concluye Marx, después de enumerar una serie de inconsistencias, “en modo alguno puede ser ni siquiera enunciada o formulada como ley” (676 [652 y 653]). Entonces el capitalismo es en sí esa “contradicción […] que se destruye a sí misma”: una máquina cuyo desarrollo es uno solo con sus crisis y averías no puede estar regida por “leyes” en ninguna de sus acepciones comunes.

Es cierto que sus paradojas adquieren la forma de regularidades dialécticas:

Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga, como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc., el economista burgués declara simplemente que el examen en sí de la maquinaria demuestra, de manera concluyente, que todas esas contradicciones ostensibles son mera apariencia de la realidad ordinaria, pero que en sí, y por tanto también en la teoría, no existen. Con ello, se ahorra todo quebradero adicional de cabeza y, por añadidura, achaca a su adversario la tontería de no combatir el empleo capitalista de la maquinaria, sino la maquinaria misma (568 y 569 [537 y 538]).

Pero Marx no está dispuesto a usar el término “ley” siquiera para esa unión dialéctica de los opuestos.

¡Por eso llama tanto la atención que use cursivas al enunciar la palabra en el capítulo culminante que la lleva en el título: “Esta es la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista” (789 [803])! Desde luego, sabemos que en Marx la

palabra “absoluto” siempre se socava a sí misma anunciando un dualismo cuyo opuesto es “relativo”. Y no cabe duda de que también aquí es así, y de que la situación a la que se refiere Marx tiene resultados que recorren toda la gama de un entero esquema de permutaciones.

Aun así, la aserción se manifiesta de forma categórica, por lo cual debemos tomar en serio el cambio de engranajes que desplaza la dialéctica desde las contradicciones del capitalismo hacia la relación del capitalismo con sus obreros y en particular con su producción de una fuerza de trabajo que excede por lejos sus requerimientos inmediatos. Ya sabemos que la invención de las máquinas que ahorran trabajo incrementa el trabajo, pero esa no es sino una de las numerosas paradojas internas que contiene el sistema. En todo caso, podemos preguntarnos si el capitalismo produce su fuerza de trabajo o se limita a presuponerla, pero este interrogante puede tomar la forma de una pregunta histórica, ilícita en un análisis estructural del capitalismo, de modo que su planteo solo es permisible fuera de este marco (en la coda, bastante distinta, de los capítulos XXIV y XXV). No obstante, nos lleva al incómodo borde más allá del cual estamos en condiciones de conjeturar los efectos extraeconómicos del sistema en cuestión. ¿Esas conjeturas violan de algún modo el plan de El capital propiamente dicho (y se arriesgan a violar la extraordinaria autodisciplina y restricción afectiva que ya hemos comentado)? ¿Constituyen momentos de sentimentalismo en Marx, apelaciones demagógicas al sentimiento puro en lugar de la demostración rigurosa, lapsus premonitorios al estilo Segunda Internacional que se salen de los análisis propiamente marxianos del sistema para sumergirse en juicios éticos kantianos sobre él? Estos cargos se han presentado a menudo y son de una pieza con la “contextualización” de Marx como pensador victoriano, con ese telón de fondo dickensiano en el que aparece ante nosotros como un filántropo más, armado de escandalosas revelaciones y testimonios de miseria e inhumanidad. Volveremos a esta cuestión más adelante, en el capítulo V.

Lo irrefutable es que la ley general enunciada aquí tiene que ver con el no trabajo: no con la producción de un proletariado que trabaja (y menos aún con su reproducción), sino con un “ejército de reserva” que incluye personas que nunca trabajarán y que de hecho son incapaces de trabajar. He aquí la formulación:

Cuanto mayores sean la riqueza social, el capital en funciones, el volumen y

vigor de su crecimiento y por tanto, también, la magnitud absoluta de la población obrera y la fuerza productiva de su trabajo, tanto mayor será la pluspoblación relativa o ejército industrial de reserva. La fuerza de trabajo disponible se desarrolla por las mismas causas que la fuerza expansiva del capital. La magnitud proporcional del ejército industrial de reserva, pues, se acrecienta a la par de las potencias de la riqueza. Pero cuanto mayor sea este ejército de reserva en proporción al ejército obrero activo, tanto mayor será la masa de la pluspoblación consolidada o las capas obreras cuya miseria está en razón inversa a la tortura de su trabajo. Cuanto mayores sean, finalmente, las capas de la clase obrera formadas por menesterosos enfermizos y el ejército industrial de reserva, tanto mayor será el pauperismo oficial. Esta es la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista. En su aplicación, al igual que todas las demás leyes, se ve modificada por múltiples circunstancias, cuyo análisis no corresponde efectuar aquí (798 [803]).

He aquí la famosa doctrina de la miseria creciente, cuya consecuencia visible es la polarización de la sociedad en dos clases: un grupo proporcionalmente cada vez más pequeño de capitalistas acaudalados por un lado, y por el otro un porcentaje cada vez mayor de la población cuyo ingreso se aproxima a la línea oficial de pobreza, si es que no se ha zambullido ya por debajo de ella. Esta particular "ley" marxiana —"a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, sea cual fuere su remuneración" (799 [805])— fue objeto de escarnio durante las opulentas décadas posbélicas de 1950 y 1960, pero hoy ya no es materia de chiste. Junto con sus presagios de la globalización, estos análisis de Marx parecen renovar la actualidad que tiene hoy El capital en una escala mundial. En otro sentido, designan una etapa de "subsunción" en la cual lo extraeconómico o social ya no se encuentra fuera del capital y de la economía, sino que ha sido absorbido en ellos: como consecuencia, estar desempleado o carecer de función económica ya no equivale a ser expelido del capital, sino que implica permanecer en él. Una vez que todo se ha subsumido en el capitalismo, ya nada queda afuera, de modo tal que los desempleados —o aquí los indigentes, los pauperizados— son de algún modo empleados por el capital para estar desempleados; cumplen una función económica por el propio hecho de no estar en funciones (aun cuando no se les pague por hacerlo).

El fatal acrecentamiento de la acumulación capitalista ahora va aparejado a una ampliación del alcance de esta obra y de su plan. Del mismo modo en que los

grandes señores feudales de la agricultura precapitalista, junto con su renta de la tierra, son absorbidos por el capitalismo luego de una encarnizada lucha con los nuevos capitalistas industriales y sus obreros de fábrica, los pobres de las zonas rurales son absorbidos por la miseria de la pauperización capitalista. Y El capital también incluirá su flagelo: pero no como objeto de pathos, sino como resultado histórico y consecuencia estructural del desarrollo del capitalismo, resultado que es preciso documentar a fin de comunicar la lógica del sistema en toda su expansión.

Dos notas históricas concluyen el capítulo XXIII, y con él, el cuerpo principal de El capital. La primera es, por así decir, una perspectiva retrospectiva que sitúa la hambruna de la papa en Irlanda en el contexto de la exposición del capitalismo que se acaba de brindar: podemos deducirlo del diagnóstico de lord Dufferin según el cual "Irlanda está todavía sobrepoblada y […] la corriente emigratoria fluye aún demasiado perezosamente. Para ser plenamente feliz, Irlanda tendría todavía que dejar salir 1/3 de millón de trabajadores, cuando menos" (868 [888]).[12]

En un segundo momento, de repente nos encontramos con la evocación de una némesis norteamericana al otro lado del Atlántico, por entonces receptora de la población excedente de Europa, pero en el futuro competidora de Inglaterra y, a todas luces, sucesora de la hegemonía global de Gran Bretaña. En efecto, Marx sabe bien, como lo atestiguará un análisis posterior, que los Estados Unidos de esa frontera, luego de su guerra civil, han pasado ahora a ser un país capitalista como ningún otro.

[1] Véase capítulo I, nota 8.

[2] Véase Jean-Paul Sartre, Search for a Method, Nueva York, Random House, 1963, pp. 51 y 52, n. 8 [trad. esp.: Cuestiones de método, Buenos Aires, Losada, 1979].

[3] Karl Marx, The Poverty of Philosophy, Nueva York, International, 1963, p. 133 [trad. esp.: Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P. J. Proudhon, México, Siglo XXI, 1987, p. 87].

[4] John Donne: "And death shall be no more; Death, thou shalt die [Y la muerte ya no será; Muerte, tú morirás]".

[5] Karl Marx, “Results of the Immediate Process of Production”, en Capital, vol. 1, trad. ingl. de Ben Fowkes, Londres, New Left Review, 1976, pp. 949-1084, [trad. esp.: “Resultados del proceso inmediato de producción”, en El capital, libro I, capítulo VI (inédito). México, Siglo XXI, 1990].

* Véase la nota de traducción de la p. 26 del capítulo I.

[6] Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, L’Anti-Œdipe, París, Minuit, 1972, cap. 3: “Sauvages, Barbares, Civilises” [trad. esp.: El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, Barcelona, Barral, 1974], cuyo título viene de Lewis Morgan, Ancient Society [trad. esp.: La sociedad primitiva, Madrid, Ayuso, 1971]. La idea es que un “código” incluye una suerte de significado simbólico dentro de sí, en tanto que lo axiomático es meramente una regla procedimental sin contenido o significado simbólico. Véase también Robert Blanché, Axiomatics, Londres, Routledge, 1962 [trad. esp.: La axiomática, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965].

[7] John Bellamy Foster, Marx’s Ecology, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 [trad. esp.: La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza, trad. de Carlos Martín Ramírez y Carmen González Sánchez, Barcelona, El Viejo Topo, 2004].

[8] Karl Marx y Friedrich Engels, The German Ideology, Moscú, Progress, 1964, p. 46 [trad. esp.: La ideología alemana, trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Pueblos Unidos, 1974]: “Y así ocurre que en Manchester, por ejemplo, Feuerbach ve solamente fábricas y máquinas donde cien años antes solo habían de verse ruecas y telares, o en la campagna di Roma encuentra solamente tierras de pastura y pantanos donde en los tiempos de Augusto no habría encontrado sino viñas y mansiones campestres de los capitalistas romanos. Feuerbach habla en particular de la percepción de la ciencia natural; menciona secretos que solo se develan al ojo del físico y el químico, pero ¿dónde estaría la ciencia natural sin la industria y el comercio? Hasta esa ciencia natural ‘pura’ está provista de un objetivo, así como de sus materiales, solo a través de la industria y el comercio, a través de la actividad sensorial de los hombres. Hasta tal punto es esta actividad, esta incesante creación y labor sensorial, esta producción, el fundamento de todo el mundo sensible tal como existe ahora que, si se interrumpiera apenas por un año, Feuerbach no solo encontraría un cambio enorme en el mundo natural sino que también muy pronto se encontraría con que el entero mundo de los hombres y su propia facultad perceptiva, por no decir su existencia entera, han desaparecido”.

[9] Véase más arriba, capítulo I, nota 23.

[10] Karl Marx, Grundrisse, trad. de Martin Nicolaus, Londres, New Left Books, 1973 [trad. esp.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, vol. 1, ed. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos, 2007]: "En el mercado mundial, el nexo del individuo con el conjunto, pero al mismo tiempo también la independencia de este nexo respecto de los propios individuos, se han desarrollado a un nivel tal que su formación contiene ya simultáneamente la condición para su superación" (161 [89]). Y véase también pp. 227 y 228 [162 y 163]. Aquí funciona la distinción entre la barrera y el límite, que Marx toma de Hegel: el capitalismo se expande superando sus barreras, pero el mercado mundial marca su límite absoluto (sobre este tema véase también Michael Lebowitz, Following Marx, Chicago, Haymarket, 2009, pp. 107-115).

[11] Georg W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, Oxford, Oxford University Press, 1972, cap. 3 [trad. esp.: Fenomenología del espíritu, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009]; véase también Fredric Jameson, The Hegel Variations, Londres, Verso, 2010, pp. 70 y 71.

[12] Hoy sabemos que sir Charles Trevelyan decidió no aliviar la hambruna de la papa en Irlanda porque estaba convencido de la verdad de este principio, por lo cual técnicamente cometió un genocidio.

III. LA HISTORIA COMO CODA

LAS ÚLTIMAS PÁGINAS del capítulo XXIII, sección séptima, nos zambullen de nuevo en la historia. Los dos capítulos finales de esta sección* y de El capital no solo nos volverán hacia la historiografía propiamente dicha (discurso desplegado apenas en algunos lugares acotados en las secciones previas), sino que también plantearán problemas de periodización y causalidad histórica que habían sido puestos entre paréntesis durante la indagación precedente (tal como el análisis del valor de cambio en la sección primera puso entre paréntesis la cuestión del valor de uso). Así expresa Marx estratégicamente su anterior precaución:

Pero ese proceso [la acumulación capitalista] tiene necesariamente que iniciarse en algún lugar y en algún momento. Desde el punto de vista que hemos mantenido hasta aquí, por consiguiente, es verosímil que el capitalista se haya convertido en poseedor de dinero gracias a alguna acumulación originaria que tuvo lugar independientemente del trabajo ajeno impago. Aun así… (714 [699]).

¡Es verosímil, sin duda! La pequeña broma de Marx subraya la significativa diferencia entre un discurso estructural y uno histórico, entre el desmontaje de una máquina, junto a la demostración de la función que cumplen sus diversas partes, y la narrativa sobre el origen de un fenómeno y su avance a partir de allí. He ahí la justificación de mi propuesta, de lo contrario estrafalaria, de tratar estos capítulos finales de El capital como una entidad distinta por derecho propio y una ruptura más trascendental que el cambio de engranajes dentro de una determinada exposición discursiva, por muy heterogénea que esta sea. La analogía musical con que introdujimos nuestro análisis de la semiautonomía de la sección primera, o el Vorspiel de El capital, quizá nos otorgue el derecho a ver estos capítulos concluyentes, no como una sátira autónoma, sino más bien como una suerte de coda musical, en la que se trazan algunos pensamientos temáticos adicionales a modo de floreo final y conclusión una vez finalizado el principal asunto a tratar.[1]

Aun así, la riqueza filosófica de estos capítulos finales nos tienta a considerarlos como un tratado completo en sí: no en el sentido de que desarrollen un argumento conceptual singular (nuevo), sino más bien en el sentido antitético de que en ellos se entrecruzan los más diversos temas y problemas. Por otra parte, para usar un lenguaje de antaño, no son sincrónicos sino diacrónicos (a diferencia del texto principal), y de ahí que también ameriten una forma de atención especial. Este es entonces el momento de distinguir el problema de la temporalidad y el tiempo (al que consagraré un análisis aparte, más adelante) de la cuestión de la narrativa histórica. La temporalidad es sincrónica, aun cuando incluya una categoría catalogada como "el pasado" y otra marcada como "cambio": tal como lo enuncia Althusser, cada modo de producción segrega su propia temporalidad, su propio sistema de ek-stasis; la del capital será examinada después.

Pero los dos últimos capítulos del tomo I de El capital son más bien el lugar para esa otra cosa tan a menudo estigmatizada como "filosofía de la historia"; es decir, una narrativa de los diversos modos de producción, una historia de las historias, por así decir, donde las situaciones históricas fundamentales se suceden unas a otras y son modificadas estructuralmente, proceso en el que suelen surgir inevitablemente las grandes preguntas ilícitas sobre los orígenes de la historia, su significado y su "fin" o meta, su destino, su telos. En verdad, podemos negarnos a responder esas preguntas e incluso desacreditarlas desde el punto de vista conceptual, tal como hizo Kant con respecto a la cuestión de los orígenes, pero no podemos evitar que surjan en primer lugar, o bien que reaparezcan una y otra vez bajo nuevas formas y guisas. Y siempre existirá la sospecha de que, si estas preguntas se desestiman o se tachan de falsos problemas, también, en cierto modo y en secreto, se las está respondiendo.

De hecho, Marx tiene aquí algunas respuestas para todas ellas, y son respuestas contemporáneas, aun cuando los lenguajes filosóficos del autor no siempre sean los nuestros. En cuanto a los orígenes, por ejemplo, Marx ofrece una genealogía —de hecho y a su manera, si no bajo ese nombre y en tanto tal— en la que distingue entre orígenes y precondiciones. Las crónicas que brinda a modo de muestra —como la terrible historia de la expropiación de los campesinos ingleses— no se enuncian exactamente como causas, sino que son más bien una escenificación de una de las precondiciones requeridas para el surgimiento de esa cosa nueva llamada "capitalismo", que desde este punto de vista es algo así como la especulación sobre otras especies o la vida en el espacio exterior. ¿Hay agua? ¿Hay algún otro compuesto orgánico que identifiquemos con la vida?

¿Están presentes las suficientes precondiciones necesarias para la vida, de modo tal que podamos considerarnos de lleno en posesión de una teoría adecuada? En comparación con los otros modos de producción que podemos documentar, el capitalismo es una especie tan extraña como los extraterrestres, y no se explica exactamente por medio de aquello que la doxa suele identificar como teoría evolucionista.[2]

Lo que parece mínimamente más claro es que Marx prefiere situar estas historias generales (filosóficas o ideológicas) en un marco distinto, que se ha dado en llamar la "transición", o más bien "el problema de las transiciones", ya que se ha extrapolado de la que aquí ocupa un lugar central, es decir, de la transición del feudalismo al capitalismo: una forma de enmarcar el problema que se diferencia de la que sugieren las preguntas por los orígenes del capitalismo, o siquiera por sus comienzos.[3] Hablar de transiciones nos permite situar por separado las "precondiciones" del capitalismo, sin necesidad de dar por sentado que cada una de ellas se haya correspondido con una debilidad estructural específica del feudalismo que pueda pasar a formar parte de un expediente sobre la descomposición de este último como modo de producción. En efecto, no está claro en absoluto que esa descomposición —que de por sí implica la posibilidad de que exista un concepto general de "modo de producción", cuyas leyes, y en particular sus colapsos y disoluciones, puedan de algún modo compararse entre sí— sea del mismo tipo que la enumeración acumulativa de contradicciones que sugieren un colapso, inminente o distante, del propio capitalismo. De hecho, para elaborar un concepto satisfactorio de la transición al capitalismo no será necesario en absoluto postular una descripción unificada del feudalismo, y ello es así por razones de temporalidad que abordaremos más adelante. De todos modos, la idea de un período transicional del que emerge el capitalismo explica que incorporemos aquí un capítulo anterior de El capital al que hasta ahora no hemos prestado la atención que merece: se trata del capítulo XII, sobre la manufactura. En efecto, así como no está claro cuándo comienza el "capitalismo" —la incorporación de la industria y de la tecnología basada en la maquinaria es otro factor candidato—, tampoco está claro cuándo termina lo que ahora solo podemos llamar "precapitalismo". El capítulo sobre el estadio de la manufactura es crucial aquí, en toda su ambigüedad, ya que tampoco está claro en absoluto que la manufactura amerite la plena caracterización de capitalista, sino apenas que el capitalismo genuino la expulsa sin dejar huella, del mismo modo en que los cromañones suplantaron a los neandertales borrando toda memoria de ellos.

Es por eso que con el problema de la transición seguimos estando —y lo estamos más que nunca— en los aprietos en los que nos mete la filosofía de la historia. En efecto, aquí asoma el incómodo problema de la periodización y nos fuerza a hacer todo tipo de aserciones ineludibles sobre rupturas y transformaciones, sobre "primeras veces" y fronteras "más allá de las cuales": aserciones que, sabemos, lamentaremos más adelante, cuando alguien ofrezca una hipótesis contraria que se halle mejor documentada. Y no todos se sentirán atraídos por mi posición según la cual esas proposiciones son opciones representacionales que no pueden ser probadas ni falseadas; que corresponden a puntos de partida en el vacío, sin presupuestos, o bien, en otras palabras, que pueden ser falsas pero nunca verdaderas y que solo pueden estar motivadas políticamente pero no por los "hechos".

Por último está la cuestión del futuro, es decir, para enunciarlo sin vueltas, la cuestión del socialismo propiamente dicho. Dada la solidez de los Grundrisse, es posible dar por sentado que Marx nunca dudó de que el capitalismo abundara en recursos y dispusiera de numerosas maneras, hasta ahora incógnitas, de superar sus contradicciones. Pero en las ominosas palabras del Manifiesto sobre la lucha que hace época y termina siempre "con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna",[4] también se hace evidente la posibilidad de que el capitalismo se desintegre en sus propios "tiempos conflictivos". De algunos pasajes de El capital se desprende que las asociaciones mutuales y la autoorganización de los trabajadores pueden crear presión sobre el sistema y lograr todo tipo de cambios, grandes o pequeños, en tanto que el libro entero da fe de que al menos podemos imaginar "una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social" (171 [96]). Pero El capital no es político en ese sentido, como he dicho antes; tiene una forma diferente del Manifiesto. Hayden White nos ha instado a adoptar la forma cómica como categoría narrativa para leer las "filosofías de la historia" de Hegel y Marx por igual: y quizás el "final feliz" sea una categoría narrativa antes que histórica. De todos modos, en esta coda histórica nos encontraremos, no con uno, sino con dos finales felices para la supuesta narrativa de El capital: dos grandes clímax, que tal vez puedan distinguirse como el histórico y el idílico. Como mínimo, ofrecen algún alivio ante el sombrío panorama de la miseria creciente con que concluyó el cuerpo principal del texto (en el capítulo XXIII de la sección séptima).

Para que haya tenido lugar este particular big bang —el surgimiento del

capitalismo—, deben existir al menos dos sustancias definidas, cuya combinación final produce un nuevo tipo de molécula:

Es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías, a un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia, a quienes les toca valorizar, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo (874 [892]).

Nada bueno se logra con ocultar el hecho obvio de que esta enumeración absolutamente satisfactoria de precondiciones para el origen de nuestra nueva especie social en realidad no explica nada y cae en un círculo vicioso. En efecto, hemos aprendido que la mercancía ya es en esa forma un producto del capitalismo, mientras que en otros modos de producción constituye un accidente o un elemento secundario, contingente y meramente subordinado. Entonces, Marx presupone aquí lo que supuestamente debía explicar en primer lugar, con lo cual nos insta a retroceder aún más siguiendo ahora estas dos líneas definidas de precondición histórica, la de la riqueza y la del trabajo.

En el caso del capitalista persiste una suerte de misterio que nunca será explicado hasta su completa dilucidación, ya que ahora la sección primera, excluida arbitrariamente de nuestra exposición precedente sobre El capital, reafirma su presencia mediante una suerte de acción a distancia y pone en vigor una distinción radical entre la riqueza y el capital —entre el dinero y el capital— que torna la transformación del primero en el segundo en una brecha prácticamente insalvable por definición, como una de las metamorfosis de Ovidio. El problema resultará más fácil de desentrañar si lo abordamos en función de los actores que participan en el proceso, los famosos portadores o Träger del capital, en quienes a decir verdad Marx tiene un interés bastante acotado. ¡Pero el punto es que no son los mismos! Los poseedores de riqueza y los capitalistas no son las mismas personas; un grupo no se transforma en el otro; el personal es completamente distinto, de modo que urge presentar un nuevo grupo de actores. Tanto es así que solo unos pocos de los grandes mercaderes se convierten en amos del capital. No necesitan hacerlo (al menos al principio y “en

la creación”); pero entonces, ¿de dónde vienen los otros? Es más fácil registrar una suerte de “gambito de caballo” en el surgimiento del agricultor capitalista (con el resultado de que ocupa el capítulo más corto del libro); en efecto, mientras que el gran señor feudal permanece igual a sí mismo y sobrevive para presentar batalla con los arribistas industriales hasta ya entrado el siglo XIX allí donde realmente tiene lugar la transformación total, el agricultor capitalista emerge como tal de un personaje hasta entonces menor: el bailiff [bailío], la primera forma del arrendatario de los bienes raíces. A la manera de nuestros gerentes postsocialistas modernos, él es quien torna la actividad de supervisión en el estatus de propietario para explotar la tierra en adelante de acuerdo con la nueva “ley del valor”. Pero “la génesis del capitalista industrial no se produjo de una manera tan gradual como la del arrendatario” (914 [938]), punto en el que Marx deja caer esta personificación y nos da una nueva enumeración de precondiciones: “El sistema colonial, […] el de la deuda pública, […] el moderno sistema impositivo y el sistema proteccionista” (915 [940]). Las peculiaridades del desarrollo agrícola han de ser explicadas en todo caso por los problemas ontológicos que implica la conversión de la tierra en propiedad privada.[5]

En cuanto al capitalista, Marx deja en claro que este emerge de las horrendas convulsiones de la competencia entre las nacientes potencias capitalistas de los siglos XVI y XVII, pero que también tras ellas hay un momento de pecado original:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario. Se inaugura con el alzamiento de los Países Bajos y su separación de España; adquiere proporciones ciclópeas en la guerra antijacobina llevada a cabo por Inglaterra y se prolonga todavía hoy en las guerras del opio contra China, etcétera. (915 [939]).

Rosa Luxemburgo es mucho más insistente con respecto al origen del capitalismo en lo que resulta demasiado benévolo llamar “la expropiación del Tercer Mundo”, en tanto que los estudios poscoloniales modernos han sido aún más categóricos en lo que se refiere a esta precondición y a la participación imprescindible de la mano de obra no europea en la construcción de lo que hoy se considera por error un excepcionalismo europeo.[6] Sin embargo, el actual desarrollo extraordinariamente veloz del capitalismo en China y en otras partes del mundo que no pertenecen a Occidente ha renovado el debate sobre la precedencia histórica de Europa, y el hecho de que las disputas giren de manera preponderante en torno a las armas y el armamento pone en evidencia las dificultades ideológicas que encierra este enfoque. El propio Marx apeló desde el inicio a una explicación extraeconómica, a saber, la violencia con que se llevó a cabo el saqueo de los metales preciosos y se forzó el trabajo de los “nativos”. Sin embargo, nuestra propia situación nos recuerda, por si fuera necesario, que la “violencia” es una categoría ideológica a la que siempre se apela en las discusiones políticas: no solo es un factor extraeconómico que queda fuera de las categorías del sistema (en este caso, prácticamente por definición), sino que además nunca puede ser un concepto histórico fiable. En consecuencia, hemos tomado por un camino que no conduce sino a un impenetrable matorral ideológico, y la propia noción de “acumulación primitiva” demuestra ser una suerte de mito, como el del pecado original, tal como lo pone de relieve Marx desde el principio (834 [891]). No nos queda más remedio que retornar y seguir por una ruta alternativa, la de la producción de la otra mitad de la mixtura, es decir, la población obrera. Y encontramos una justificación adicional para hacerlo si recordamos que, según Marx, fue el trabajador quien construyó el capitalismo en primer lugar.

Cuando examinamos esa otra precondición, que especifica las condiciones bajo las cuales surgirá una población obrera apropiada para el desarrollo capitalista, descubrimos que Marx cosecha aquí los frutos del trabajo que llevó a cabo durante toda su vida, al retornar en estas páginas (874 y ss. [892 y ss.]) a los fundamentos de la exposición sobre la enajenación que había elaborado en sus manuscritos de 1844.[7] Pero esta versión nueva y final deja más en claro cuáles son las ventajas que se obtienen al cambiar el marco histórico del análisis, abandonando el del trabajo en general —todos los modos de producción han dependido de la extracción de plusvalor y plustrabajo, de un modo u otro, y los presuponen— para tomar el de la situación histórica específica de la transición al capitalismo. Por último, este paso también debería decirnos algo sobre la ventaja de salir del registro filosófico para ingresar en el de la economía política. La

nomenclatura de esta última es mejor que las de la historia o la economía, más especializadas, pues su fortaleza consistió en haber incluido a ambas (cualesquiera fueran las críticas que Marx pudiera hacer a las limitaciones burguesas que había adquirido por entonces); por otra parte, también parece mejor reemplazar las típicas quejas sobre el supuesto hegelianismo que Marx despliega en esos tempranos manuscritos, por una descripción más concisa que inculpe a las abstracciones más generales de la filosofía propiamente dicha, incluidos sus intereses creados y, por así decir, su desvío del pensamiento hacia su dirección más especializada, es decir, la producción de "conceptos".

Lo que aquí le permite a Marx reconducir sus propias abstracciones a la situación concreta a la que pertenecen (o bien, para usar sus propias palabras, "elevarse de lo abstracto a lo concreto"),[8] resulta ser, inesperadamente, la figuración, y en particular la figura de la separación que él mismo había introducido de forma pionera allá por la década de 1840 y a la que ya hemos hecho alusión más arriba. Lo que para Hegel es la figura de la externalización y el retorno o el repliegue en sí, para Marx es el tropo de la separación, así como sus varios cognados y sinónimos. Y este tropo aventaja al hegeliano, no tanto por anticiparse al momento estereotípico de la "síntesis" que suele atribuirse a este último, sino, más en general, por dejar abierta la cuestión del contenido —de cualquier proposición afirmativa o positivista—, en tanto despliega la dinámica puramente formal del proceso. Es la propia negatividad del término lo que logra esta perspectiva, insistiendo en la sustracción y la distancia: Marx no necesita especificar qué elementos estaban presentes en el proceso del trabajo antes de que apareciera la separación; todo lo que tiene que hacer es enumerar las diversas separaciones (separación de los medios, del producto, de las energías de la actividad humana y de mis compañeros trabajadores). De forma muy similar, la sustitución del término triádico seudohegeliano "síntesis" por la ahora estereotípica formulación marxiana —negación de la negación— permite que el contenido del proceso quede abierto a la especificación histórica: no necesitamos especular sobre la nueva situación producida por la negación del momento precedente, al tiempo que no necesitamos escribir la clase de narrativa histórica en la que se pensaba la gradual transformación o metamorfosis de una situación en otra como la meta de la representación histórica (tal como observa Marx en sus primeras críticas a Hegel, no es la realidad lo que puede ser representado sino apenas la metamorfosis de ideas e imágenes contenidas en la mente). Sin embargo, la posibilidad de elaborar más narrativas históricas locales abre un campo genealógico mucho más rico, ya que sin duda podemos tratar de mostrar cómo los trabajadores fueron "separados" de sus herramientas y sus tierras (de

hecho, esta será la historia relatada en el capítulo XXIV, bajo la rúbrica de la expropiación).

Pero si la propia figura de la separación permite representar la transición de una manera nueva y más productiva en la medida en que traduce la experiencia vital de los trabajadores, también nos permite retornar a la parte de las precondiciones básicas que conciernen al capital y a los capitalistas. Y en este caso tampoco se trata ya de la supuesta acumulación de fortuna que posibilita nuevas inversiones (el mito de la acumulación primitiva), sino de las precondiciones institucionales que debieron existir para que las nuevas instituciones (y su "ley de valor") pudieran volverse dominantes en tal o cual formación social.

Aquí es donde resulta útil volver al capítulo XII, sobre el estadio de la manufactura, donde Marx explica con mucho mayor detalle la doble batalla que debieron librar los capitalistas a fin de conquistar y reorganizar el espacio de la producción. No solo tuvieron que desplazar "a los señores feudales, quienes se encontraban en posesión de las fuentes de riqueza", sino también "a los maestros artesanos gremiales" (875 [894]). Por otra parte, no se trató de un simple desplazamiento, ya que en todo modo de producción (incluso en toda institución individual) podemos especificar un principio de autopreservación, un conato muy a la manera de Spinoza, en el que la dinámica institucional, junto con la tarea específica para cuya consecución ha cobrado existencia, retiene otra: la de sobrevivir y mantenerse existente (una suerte de equivalente institucional a la dimensión de autorreferencialidad o autodesignación en el terreno de la estética, o al narcisismo, quizás, en la dimensión psicoanalítica de la vida humana). Y esta autopreservación no se reduce a un mero "valor" o un deseo vano: debe incluir controles internos específicos y salvaguardias estructurales contra las fuerzas estratégicamente calculadas para disgregarlo y minarlo.[9]

Y a eso apuntaban precisamente las regulaciones de los gremios:

Las leyes gremiales impedían sistemáticamente, mediante la limitación severísima del número de aprendices que podía emplear un solo maestro gremial, la conversión de este en capitalista. Asimismo, el maestro solo podía emplear oficiales en la artesanía en que era maestro, y exclusivamente en ella. El gremio se defendía celosamente contra toda intrusión del capital comercial, única forma libre del capital que se le contraponía (479 [436 y 437]).

Aquí la separación implica técnicas muy específicas, legales o de otra clase, a fin de neutralizar esas tradiciones y regulaciones gremiales de modo tal que se abra el juego para los nuevos tipos históricamente emergentes de la producción capitalista.

En este punto se impone que planteemos una vez más la pregunta por lo que reemplazó a los gremios —a saber, la manufactura— y determinemos si hemos de considerarla como un primer estadio del capitalismo o como el último estadio de su predecesor. La respuesta debería ser obvia si se tiene en cuenta que una subsección de este capítulo lleva el título de "El carácter capitalista de la manufactura". Pero no es tan prístina, por una razón fundamental: que "el obrero parcial no produce mercancía alguna" (475 [432]). El así llamado "obrero parcial" o especializado es en efecto el nuevo elemento que caracteriza y define la manufactura; o bien, mejor aún, ese nuevo tipo de obrero es el resultado de lo que define de forma exclusiva el estadio de la manufactura como tal: su organización en torno a la división del trabajo. (En este punto es preciso tener en cuenta el contexto del análisis: Marx no solo está avanzando hacia el nuevo fenómeno —la maquinaria industrial— cuya originalidad consiste en corporizar en ella la división del trabajo y reducir a los trabajadores, especializados o no, al estatus del trabajo no calificado, sino que también nos deja entrever que el fin polémico de estos argumentos incluye una corrección a Adam Smith, para quien el rasgo distintivo del capitalismo era precisamente la división del trabajo.)

Pero ahora necesitamos agregar la salvedad de Marx: "Solo el producto colectivo de los obreros parciales se transforma en mercancía" (475 [432]). Todo este pasaje valida entonces las observaciones de Balibar sobre el así llamado "período transicional" (o modo transicional de producción), según las cuales las estructuras no capitalistas coexisten con estructuras capitalistas, o bien, mejor aún, se recargan unas a otras y están mutuamente interconectadas de una forma singular que desaparecerá cuando sus funciones capitalistas se separen de las no capitalistas o precapitalistas.[10] Es el caso de la manufactura, cuyo taller produce mercancías como totalidad en funcionamiento, pero cuyas partes aún no producen mercancías.

Finalmente el nuevo modo rompe su "corteza", por así decir, y desarrolla nuevas relaciones de producción apropiadas para él:

No bien su existencia adquiere cierta consistencia y amplitud, se convierte en una forma consciente, planificada y sistemática del modo capitalista de producción. La historia de la manufactura propiamente dicha muestra cómo la división del trabajo que le es peculiar adquiere primero empíricamente las formas adecuadas, como si dijéramos a espaldas de las personas actuantes, mientras que luego, al igual que en el caso de las artesanías gremiales, pugna por retener de manera tradicional la forma encontrada otrora, y en algunos casos la retiene por siglos (485 [443]).

Y a continuación, Marx agrega algo decisivo para su asociación entre el capitalismo y la maquinaria industrial: "Si esta forma se modifica, salvo que sea en aspectos accesorios, ello obedece siempre a una revolución de los instrumentos de trabajo". Con la perspectiva del capítulo siguiente, podríamos leer esta revolución como la reificación de la división humana del trabajo en la máquina (cuya distinción de la herramienta se especifica allí técnicamente con gran minuciosidad).

Entonces, la manufactura es una prolongación del trabajo especializado de los gremios, que ahora se ha reorganizado en el nuevo espacio de un taller colectivo, que a su vez se transformará en el espacio de la nueva fábrica cuando la división del trabajo que los trabajadores encarnaban en el antiguo espacio sea reemplazada por la máquina. La historia dialéctica se escribe así en el modo discontinuo de las sucesivas negaciones, sustracciones, separaciones y omisiones: es estructural, pero solo en la medida en que las sucesivas estructuras nos permiten leer la continuidad ausente que delata la operación de una sola fuerza, ley o tendencia a través de ellas y que ahora puede ser nombrada como tal. (En el próximo capítulo abordaremos la temporalidad de este proceso, y en particular la supresión progresiva de todas las huellas del sistema anterior.)

Sin embargo, no se trata de un método que Marx siga siempre de forma consistente: el término "expropiación", por ejemplo, lo lleva a cometer la imprudencia de especificar un estadio más temprano en el que define por la positiva lo que existía como "propiedad" antes de la expropiación: "La disolución de la propiedad privada fundada en el trabajo propio" (927 [951]). Se trata de una especificación inoportuna, dada la larga tradición, precedente y

posterior, de debates socialistas sobre la propiedad. De ahí que Marx se vea obligado a distinguir esa "propiedad privada" más antigua de la nueva propiedad, de tipo capitalista: "La propiedad privada, en cuanto antítesis de la propiedad social, colectiva, solo existe allí donde los medios de trabajo y las condiciones exteriores del trabajo pertenecen a particulares" (927 [951, n. a]). Aun así, cabría preguntar si "la propiedad privada fundada en el trabajo propio" era necesariamente la misma que este tipo de propiedad "social, colectiva", o bien si no es más apropiado distinguir entre posesión y propiedad cuando se aborda la "propiedad" como categoría jurídica con una historia propia.

Luego del así llamado "debate Brenner", en el que se retomó desde una nueva perspectiva la controversia entre Dobb y Sweezy en torno a la transición, parece posible arriesgar una nueva descripción del método histórico que Marx utiliza aquí.[11] Esta nueva descripción se insinúa en la insistencia con que Brenner sitúa a la competencia como la presión que termina por forzar el nacimiento del nuevo modo de producción capitalista; por otra parte, designar esa fuerza como tal equivale a incurrir en una tematización (o reificación) que de por sí puede tener consecuencias indeseadas. Por lo tanto, propongo hacer honor a la admiración de Marx por Darwin rebautizando la representación del cambio histórico propuesta por Brenner como el principio de la "selección negativa". Se trata de un principio menos sujeto a las vulgarizaciones históricas construidas en torno a la noción de la "supervivencia del más apto"; por ejemplo, en la medida en que la selección negativa hace hincapié en la exclusión sistemática de otras posibilidades ("evolutivas") de una forma más estructural y combinatoria. Con el aún psicologizante concepto de competencia, Brenner se refiere a la cruel situación que deja a los campesinos librados a "reproducirse" o "ganarse la vida" luego de que les han quitado sus tierras y sus herramientas agrícolas. Ya no pueden cultivar su propio suelo ni pagarle al señor feudal en especie; ya no cuentan con las válvulas de escape o los modos alternativos de subsistencia que tenían a su disposición bajo el feudalismo, y de ahí que se vean necesariamente impelidos a la única opción restante: el trabajo asalariado. Como consecuencia, este tipo de evolución social no tiene lugar en virtud de cierta incorpórea esencia hegeliana llamada "capitalismo" o "el mercado", ni por obra de algún impulso psicológico arraigado en la esencia humana, sino que se hace realidad a raíz de una negación sistemática de todo lo que hubiera permitido la adopción de una alternativa, y este es el sentido en el que incluso Marx puede aún hablar de sus efectos corrosivos y destructivos en las sociedades y los modos de producción precapitalistas. Pero esta sigue siendo una interpretación figurativa del proceso —similar a la figura del capitalismo como virus, por ejemplo—, que solo presta

utilidad histórica cuando se la marca como tal.

No obstante, las cuestiones historiográficas —aparentes problemas técnicos de causalidad y periodización— son poco inocentes y no pueden ser apaciguadas por tal o cual documentación sin dejar una estela de nuevas turbulencias teóricas. La versión más naif de la pregunta que Marx plantea en esta sección final o coda, la pregunta por la transición —“¿cómo, entonces, se llevó a cabo en la vieja Europa la expropiación del trabajador, al que se privó de sus condiciones de trabajo, y por tanto la creación del capital y el trabajo asalariado?” (933 [958])— sugiere fatalmente una pregunta adicional, acerca del futuro. En otras palabras, lo crucial, en un espíritu heideggeriano, no es la respuesta a la pregunta sino la intensidad con que se la plantea y se la recuerda, o bien con que se la recupera y se la revive luego de haberla olvidado o reprimido. Hasta la respuesta más tonta de los economistas clásicos —la del consenso o el contrato, reformulada por Marx en la proposición según la cual “la masa de la humanidad se expropió a sí misma para mayor gloria de la ‘acumulación del capital’” (934 [959])— es alarmante a su manera, en la medida en que sugiere que la humanidad puede acordar deshacer todo aquello que haya acordado hacer.

No cabe duda alguna de que la vieja tensión arraigada en la tradición política marxista, la tensión entre el fatalismo y el voluntarismo —entre esperar la maduración de los tiempos e intervenir activamente para causar la tan ansiada crisis del sistema— está ya profundamente inscripta en el texto de Marx, donde, como hemos visto, la idea de sistema no solo parece competir con la de acción humana sino que a menudo da la sensación de superarla. El propio Marx ya se ve atrapado en el dilema formal del llamado a la acción que fracasa triunfando: o bien la situación está tan eficazmente moldeada en toda su opresiva clausura que ya ninguna acción parece posible en su interior, o bien el idealismo lleva a desatender o desenfocar sus férreas restricciones y límites materiales hasta tal punto que la mera voluntad parece volver posible cualquier cosa:

¿Acaso aquel drama mío empujó

a ciertos hombres que mataron los ingleses?[12]

Como hemos visto, en Marx hay una alternancia fatídica entre la implacable

construcción de un sistema autotélico que comanda su propia expansión invencible y absoluta, y por el otro lado la profunda convicción ontológica de que todo es labor y producción colectivas (o “cooperativas”) de los seres humanos: que “el obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota” (716 [701]).

La cuadratura del círculo radica entonces en el descubrimiento no solo de que el capital es una máquina infernal, sino también una máquina que se rompe constantemente y solo se repara mediante las penosas convulsiones de la expansión. Ya hemos visto algunas de esas convulsiones en el capital que se devora a sí mismo bajo la forma de la concentración y la centralización, o bien, en otras palabras, en el movimiento del monopolio. Ahora, sin embargo, nos topamos con una nueva característica del proceso, marcada de manera mucho más explícita como la dinámica de la expansión propiamente dicha, de modo tal que una hipótesis retrospectiva sobre la acumulación originaria concluye con una “teoría moderna de la colonización”.

Es preciso que seamos exactos en nuestra lectura de esta parte: Marx no está concluyendo su obra en una teoría del imperialismo, aun cuando el análisis de los irlandeses con que finaliza el capítulo XXIII a todas luces sitúa tal cosa en escena, en tanto que su crónica sobre la violencia de la expansión renacentista confirma de forma bastante rotunda su conciencia de este proceso, para el cual aún no dispone de la palabra “imperialismo”.[13] Pero la colonización a la que se refiere aquí es la tradición más clásica de enviar el exceso de población a fundar ciudades nuevas en tierras supuestamente vírgenes (tal como Atenas envió a sus colonos a Italia y a Sicilia). La ironía de la distinción entre este significado de “colonización” y el imperialismo propiamente dicho estriba en el hecho de que en la primera sencillamente se extermina a la insignificante población indígena, mientras que en la expansión imperial se la esclaviza y explota a fines de producir más riqueza. Las colonias de las que habla Marx (Australia, América del Norte) se llaman hoy en consecuencia “colonias de colonos”, y estarán justificadas por la producción de desempleo y pauperismo que se describe en el capítulo XXIII, de la que se demuestra que no es una consecuencia accidental o irreflexiva, sino necesaria e inevitable, del desarrollo capitalista.

Sin embargo, este es el punto donde los dos grandes clímax escorzados que hemos prometido cobran vida como el tañido de campanas: uno heroico y el otro cómico, cada uno a su manera prediciendo el final del sistema y de la ley del

valor, así como la apertura de ese futuro imprevisible que Marx en otra parte llama “el fin de la prehistoria”.

El más famoso de esos puntos culminantes nos sobreviene en el breve penúltimo capítulo, donde el impulso autodestructivo del capitalismo (el monopolio) se combina con la miseria creciente, pero también con la dinámica cada vez más improductiva de esta forma de productividad alguna vez históricamente original (la tasa decreciente de ganancia):

El monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados […]. Es la negación de la negación (929 [953 y 954]).

He ahí el resultado implícito en el análisis estructural que ha construido Marx del capital: la exigua predicción sobre la cual se han erigido hasta ahora todas las concepciones de la revolución socialista, así como la presuposición de que el socialismo emergerá de un régimen de alta productividad. A menudo se ha señalado que los socialismos del siglo XX, que para mejor o para peor han alimentado esta visión utópica de un futuro sin capitalismo, eran regímenes de modernización más que de alta productividad, por muy exitosos que fueran en industrializar su producción tradicional. Podemos agregar a esta observación la ya mencionada salvedad que Marx anota en los Grundrisse, según la cual la transformación socialista o comunista que vislumbraba no estaría realmente en la agenda hasta que asomaran en el horizonte el mercado mundial y la mercantilización universal.[14]

Pero vale la pena recordar que la mayoría de los movimientos actuales de izquierda —ya consolidados o emergentes— son reacciones contra el inmenso poder de la “creatividad destructiva” del capitalismo. En ese sentido, son todos conservadores de uno u otro modo, ya que apuntan a preservar los pocos enclaves restantes de una era más simple, o bien a recuperar algo de la escala humana de antaño, así como sus formas colectivas o comunales. (¿Acaso no fue

el propio Marx quien admitió que, bajo determinadas circunstancias, podría ser posible pasar directamente de la comuna campesina tradicional al socialismo?[15] Pero Marx, cuyo genio político estribaba en su lúcido oportunismo, no necesariamente es una guía confiable para estrategias o soluciones políticas del presente.)

He ahí un recordatorio tanto más esencial en la medida en que hoy la derecha del libre mercado ha capturado la retórica de la innovación y la "modernidad", jactándose incoherentemente de que su ideal del mercado se ancla en una eterna naturaleza humana y a la vez es la forma más avanzada de la productividad y la innovación futuras. Marx fue el único que se propuso combinar una política de la revuelta con la "poesía del futuro" y se aplicó a demostrar que el socialismo era más moderno que el capitalismo, además de aventajarlo en productividad. Recuperar ese futurismo y ese entusiasmo es a todas luces la tarea fundamental de cualquier "batalla discursiva" de la izquierda en la actualidad.

En tiempos recientes ha parecido más atractiva la otra solución de Marx, su otra versión del fin del capitalismo y, por así decir, su clímax cómico o idílico, como lo ejemplifica la triste historia de un tal señor Peel, que

llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de £50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además a 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, "el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río". ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan! (932 y 933 [957]).

Otros fueron más consecuentes y rápidamente comprendieron que "la esclavitud […] es el único fundamento natural de la riqueza colonial" (934 [959]), y que los colonos libres además pueden ser esclavizados y obligados a trabajar, al menos figurativamente, si se les niega el acceso gratuito a la tierra:

Asígnese a la tierra virgen, por decreto gubernamental, un precio independiente de la ley de la oferta y la demanda, un precio artificial que obligue al inmigrante a trabajar por un salario durante un período más prolongado, antes de que pueda ganar el dinero suficiente para adquirir tierra y transformarse en campesino independiente (938 [964 y 965]).

Aun así, la fascinante imagen de la liberación ronda esas visiones de la frontera mucho tiempo después de que Estados Unidos (como consecuencia de su Guerra Civil) haya devenido en un entorno completamente capitalista; y esa imagen anarquista de abandonar las tareas forzosas para dispersarse en la libertad de lo inexplorado y virgen aún hoy parece ofrecer alivio ante la opresión de un omnipresente capitalismo. Pero hoy no puede ser comprendida sino como una liberación del orden social y del Estado (en adelante, inseparable de las relaciones capitalistas y su aplicación): es una liberación que solo puede resultar de una sensación de absoluta disolución del orden social; la euforia que se siente cuando de vez en cuando una junta fascista cae sin derramamiento de sangre, o bien cuando un gobierno rígido y reaccionario de repente y sin previo aviso se va a pique ocasionando el júbilo popular, antes de que las restricciones del orden social se hagan sentir una vez más.

* Véase la nota de traducción de la p. 26 del capítulo I.

[1] El género de la novela también admite codas, que constituyen una suerte de cámara de descompresión en cuyo interior los acontecimientos tocan a su fin y se inaugura la perspectiva temporal de una larga vida posterior, como una lente que se retira a una distancia más lejana, ya sea la posterior vida familiar de Natasha como matrona o el retroceso hacia el pasado distante de los amores de Keats: “And they are gone: aye, ages long ago…”.

[2] Vale la pena mencionar la aparición de Darwin en dos largas notas al pie de Capital (vol. 1, trad. ingl. de Ben Fowkes, Londres, New Left Review, 1976, p. 461, n. 6; p. 493, n. 4) [trad. esp.: El capital, t. I, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, pp. 415 y 416, n. 31; pp. 452 y 453, n. 89], pero aclarando que su autoridad, si bien como es sabido sirve para insertar la historia humana en la historia natural, se asocia aquí con la multiplicidad de otras

especies y con la idea hegeliana del “geistiges Tierreich”, con la multiplicidad de oficios y vocaciones seculares, de talentos productivos, más que con las historias evolutivas tales como “la supervivencia del más apto”.

[3] Sobre las “transiciones”, véase Louis Althusser y Étienne Balibar, Lire le Capital, vol. II, París, Maspero, 1968, pp. 178-226 [trad. esp.: Para leer El capital, trad. de Martha Harnecker, México, Siglo XXI, 1977]. Cabe señalar que hoy, con las así llamadas “transiciones del socialismo al capitalismo”, ha surgido una nueva “disciplina” sociológica o histórica llamada “transitología”.

[4] Karl Marx y Friedrich Engels, The Communist Manifesto, en T. Carver (ed.), Later Political Writings, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 2 [trad. esp.: Manifiesto del Partido Comunista, trad. de Néstor Cohan, Buenos Aires, Longseller, 2007, p. 62].

[5] La admirable obra de David Harvey, Limits to Capital, Londres, Verso, 2006, es la exploración más exhaustiva de las complejidades inherentes a la teoría de la renta de la tierra.

[6] Véase Rosa Luxemburgo, The Accumulation of Capital, Londres, Routledge, 2003 [trad. esp.: La acumulación del capital, trad. de Raimundo Fernández, México, Grijalbo, 1967], así como la obra del filósofo de la liberación Enrique Dussel.

[7] Véase más arriba, cap. I, nota 25.

[8] Karl Marx, Grundrisse, trad. de Martin Nicolaus, Londres, New Left Books, p. 101 [trad. esp.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, vol. 1, ed. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos, 2007, p. 22].

[9] Pierre Clastres brinda un ejemplo paradigmático de este principio de autopreservación del modo de producción en La societé contre l’État, París, Minuit, 1974, p. 99 [trad. esp.: La sociedad contra el Estado, trad. de Ana Pizarro, Barcelona, Monte Ávila, 1978]: la prohibición de comer animales muertos por uno mismo es en la sociedad tribal una forma de protegerse contra la acumulación y el surgimiento de poder (ricos, “hombres fuertes” con su séquito, y en última instancia el propio Estado). Por otra parte, de más está decir que el conatus estructural y la autojustificación de las instituciones modernas es

uno de los temas centrales en la obra de Pierre Bourdieu.

[10] Véase nota 3 de este capítulo.

[11] Rodney H. Hilton (ed.), The Transition from Feudalism to Capitalism, Londres, New Left Review, 1976 [trad. esp.: La transición del feudalismo al capitalismo, Barcelona, Crítica, 1977]; Trevor H. Aston (ed.), The Brenner Debate, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 [trad. esp.: El debate Brenner, Barcelona, Crítica, 1988].

[12] William Butler Yeats, “Man and the Echo” [“El hombre y el eco”]: Yeats medita aquí sobre el desastre heroico del Alzamiento de Pascua y el papel que cumplió su obra de teatro Cathleen ni Houlihan en la incitación de los hechos.

[13] Anthony Brewer, Marxist Theories of Imperialism, Londres, Routledge, 1990. La palabra “imperialismo” emerge a fines del siglo XIX para describir la rivalidad entre las grandes potencias; recién más tarde, después de la Primera Guerra Mundial, se transfiere al colonialismo y a la estructura de los modernos “imperios” capitalistas.

[14] Véase la nota 10 del capítulo II.

[15] Véase la célebre carta a Vera Zasulich, del 8 de marzo de 1881, en la que Marx concedía la posibilidad de que se produjera un desarrollo directo y separado del socialismo a partir de la comuna campesina (el mir ruso), siempre y cuando el proceso no fuera perturbado por fuerzas externas (con lo que obviamente se refería al capitalismo). Véase el texto entero en Teodor Shanin (ed.), Late Marx and the Russian Road, Nueva York, Monthly Review, 1983, pp. 123 y 124 [trad. esp.: Karl Marx y Friedrich Engels, Escritos sobre Rusia II, México, Pasado y Presente, núm. 90, 1980, pp. 60 y 61].

IV. EL CAPITAL EN SU TIEMPO

HE LLEGADO A PENSAR que el secreto de la temporalidad de Marx en El capital —o quizá debiera decir el secreto de la temporalidad del capital según Marx— se aglutina y concentra en el pequeño verbo auslöschen: “extinguir”. De este verbo emanan el pasado y el futuro por igual, junto con una visión del presente como producción cuya originalidad radica en su negatividad más que en algún contenido positivo o afirmativo. Desde este punto de vista, cuestionaría a quienes ven la orientación de Marx como un “productivismo” o una “ideología productivista”, aun cuando está absolutamente claro por qué una fidelidad al marxismo debería ser susceptible de deslizarse en esa dirección. No obstante, de acuerdo con mi lectura, el presente de la producción no escenifica el surgimiento de algo, no pone de relieve la producción como una creación, siquiera de elementos ya existentes que aún no hayan tomado una forma definitiva, como los que preceden a la creación del mundo en las diversas mitologías religiosas. Ni siquiera es la externalización de algo interno, como en la ideología hegeliana fundamental de la actividad, con la cual, no obstante, está profundamente vinculado el marxismo. Lejos de ello, ese presente ocurre por vía de la extinción de las diversas partes que lo componen; y si a medida que se disipan los vahos de esas extinciones emerge y se revela una suerte de sustancia o producto, esta es apenas la consecución más efímera del carácter de objeto estable, ya que el “posicionamiento” de inmediato convierte ese resultado objetal en la materia prima de alguna otra producción, que a su turno será extinguida.

Resultaría bastante fácil documentar este proceso más bien apocalíptico en la sección primera, donde el pasaje de la cualidad a la cantidad, del valor de uso al valor de cambio —la transformación de las cosas en mercancías— es en gran medida un proceso en el que todas las “propiedades sensibles [del objeto] se han esfumado” sin dejar nada “salvo una misma objetividad espectral” (128 [47]), como si, en comparación con la materialidad del cuerpo asignado a la categoría de Cualidad, la de Cantidad reinara sobre un ámbito de apariencias, entre las cuales no deja de contarse la propia categoría de objeto (que estandariza todas las “cosas” que gobierna a la vez que reemplaza una temporalidad de puro proceso y producción por un conjunto de objetos estáticos).

Sin embargo, este relato forma parte del proceso que pone entre paréntesis la

cualidad para dejarla fuera del resultado, y por otra parte no conduce al análisis sustantivo de la producción que buscamos, sino apenas a lo que podríamos denominar "falsa temporalidad de la equivalencia y la circulación", o del mercado en sí, donde se intercambian artículos supuestamente idénticos en valor solo para que, como resultado, la entera transacción (M – D – M, es decir, Mercancía – Dinero – Mercancía) vuelva a caer en la estabilidad inmóvil (aquí es donde se "extingue" el acto del intercambio). El surgimiento del dinero al final de esta sección tampoco culmina realmente en temporalidad, sino que se proyecta hacia el futuro en forma de misterio que es preciso confrontar, a saber, cómo es que D puede convertirse en D', cómo es que el dinero puede generar más dinero o incrementarse: en este sentido, la paradoja es que el capitalismo en esencia no produce mercancías sino capital propiamente dicho.

Como a todas luces de ese autoincremento emergerá al menos uno de los secretos del tiempo en el capitalismo, en este punto vale la pena recordar a Althusser cuando dice que cada modo de producción produce y segrega la temporalidad (y los sistemas de temporalidad) que son apropiados para él.[1] No obstante, este recordatorio debe ir acompañado de una advertencia: no está claro en absoluto que El capital arroje alguna explicación exhaustiva de la temporalidad del capitalismo "en general". En primer lugar, es preciso asumir que el tiempo de cualquier modo de producción, y más aún de uno tan complejo como el capitalismo, está necesariamente constituido por una superposición de varios tipos distintos de temporalidades, de modo tal que hasta la descripción del "tiempo" específico de cualquier formación social será un asunto más coyuntural que estructural, y sin duda más histórico que antropológico.

Pero incluso antes de alcanzar ese punto —al que nos impulsan más los Grundrisse que El capital, dado su mayor involucramiento con la economía comparativa—, necesitaremos preguntarnos hasta dónde se puede confiar en que El capital, con su contundente explicación del tiempo de producción del capitalismo (que abordaremos en un momento), proporcione una interpretación adecuada de lo que podríamos llamar "tiempo existencial", o bien el tiempo de la vida cotidiana (que no necesariamente coincide con el anterior). Y en el otro extremo del espectro, también querremos preguntarnos si la temporalidad micro de las diversas características de la producción tendrá algo que ver con las temporalidades más extensas de la historia propiamente dicha, desde los ciclos hasta las grandes "transiciones" revolucionarias.

En particular, debemos tener extremo cuidado con la homología fácil o el

paralelismo estructural cuyas consonancias suelen tornar cada período en esa "causalidad expresiva" o idealista contra la que Althusser no se cansaba de alertar:[2] la temporalidad de la "historia de las ideas" o de las grandes periodizaciones de un historicismo más antiguo, ya sea hegeliano o spengleriano. De todos modos, Marx admiraba la idea de Fourier —más estructural— del "pivote" en torno al cual gira cada modo de producción, como en torno a su "dominante" (506 [467]);* y bastará con que las objeciones de Althusser sobre lo "existencial" se tomen como precaución metodológica y advertencia sobre mayores complejidades por venir, antes que como el tabú absoluto con respecto a la fenomenología de la experiencia vivida tal como funcionaba en su propia coyuntura inmediatamente postsartreana.

En consecuencia, será más prudente examinar las exposiciones sobre la producción en los capítulos V y XIII ("Proceso de trabajo y proceso de valorización" y "Maquinaria y gran industria") atendiendo a sus figuraciones en lugar de buscar claves relativas a nuestra situación crítico cultural (o la "enajenación" en el sentido de la cultura pop). Está igualmente claro que esas figuras fueron explícitamente concebidas para articular una especificidad fundamental de la temporalidad capitalista, y en particular la extinción de cierto tipo de pasado del proceso de producción; en primer lugar, el pasado de la mercancía recién producida ("El proceso se extingue en el producto", 287 [219]): no importa cómo fue producida, ni siquiera cuánto tiempo llevó su producción (el promedio del "trabajo socialmente necesario" barre con todas las variaciones, desde la torpeza hasta la eficiencia stakhanovita).

Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista, si lo ha ejecutado Cincinato cultivando su par de iugera [yugadas] o el salvaje que voltea una bestia de una pedrada (290 y 291 [223]).

Lo que la teoría estética solía describir como reificación ("supresión de todas las huellas de la producción en el objeto") es en realidad la norma de toda la producción de mercancías, lo cual no excluye una cierta dimensión metafísica de esta última: "Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento

[Unruhe] aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser [Sein]. El obrero hiló y su producto es un hilado” (287 [219]). Las connotaciones hegelianas de la Unruhe, que evocan “el trabajo y el dolor de lo negativo”, nos alertan sobre la posibilidad de que esta figura de la extinción del pasado en realidad esté concebida para producir otro tipo de evocación figurativa del presente. Cito el clímax del intrincado proceso en la extensión que merece:

En virtud de su ingreso como medios de producción en nuevos procesos de trabajo, los productos pierden el carácter de tales. Funcionan tan solo como factores objetivos del trabajo vivo. El hilandero opera con el huso solo como instrumento por cuyo medio hila, y con el lino solo como el objeto con el cual realiza esa acción. No se puede hilar sin el material correspondiente y sin un huso. Por consiguiente, al iniciarse el acto de hilar está presupuesta la existencia de esos productos. Pero en ese proceso mismo es tan indiferente que el lino y el huso sean productos de un trabajo pretérito, como en el acto de la alimentación es indiferente que el pan sea el producto del trabajo pretérito del campesino, el molinero, el panadero, etc. A la inversa. Si en el proceso laboral los medios de producción ponen en evidencia su condición de productos de un trabajo precedente, esto ocurre debido a sus defectos. Un cuchillo que no corta, un hilo que a cada momento se rompe, hacen que se recuerde enérgicamente al cuchillero A y al hilandero E. En el producto bien logrado se ha desvanecido la mediación de sus propiedades de uso por parte del trabajo pretérito.

Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil. Cae, además, bajo la fuerza destructiva del metabolismo natural. El hierro se oxida, la madera se pudre. El hilo que no se teje o no se devana es algodón echado a perder. Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes. Lamidas por el fuego del trabajo, incorporadas a este, animadas para que desempeñen en el proceso las funciones acordes con su concepto y su destino, esas cosas son consumidas, sin duda, pero con un objetivo, como elementos en la formación de nuevos valores de uso, de nuevos productos que, en cuanto medios de subsistencia, son susceptibles de ingresar al consumo individual o, en calidad de medios de producción, a un nuevo proceso de trabajo (289 y 290 [221 y 222]).

Ahora, lo que la producción consigna al pasado es más específicamente su materia prima, así como sus instrumentos, en un pasaje que anticipa la doctrina fenomenológica de la relación entre la conciencia y los actos fallidos (“esto ocurre debido a sus defectos”).[3] No se nos recuerda al cuchillero o al hilandero como individuos y actores históricos, y sin embargo su acto —cuando es exitoso— pasa a ser la agencia de una auténtica resurrección, en tanto que su fuerza de trabajo, a medida que en su presente supremo del tiempo se ve transformada en trabajo propiamente dicho, en trabajo que ya está en marcha, específico y en vías de completarse, deviene en un auténtico fuego, que no solo “extingue” las características previas de las materias primas (incluida esa misma fuerza de trabajo), sino que también prepara el clímax de la figura como tal: en efecto, por paradójico que pueda parecer que el fuego extinga (en lugar de quedar extinguido), hace algo cuyo sustantivo y su verbo unen lo literal y lo figurativo (por así decir): consume. El consumo de los ingredientes por el fuego del trabajo es también el consumo que hace el proceso de trabajo capitalista de su propio capital (tanto el constante como el variable), y ahora ilustra la paradoja ensayada una y otra vez en otros textos (particularmente en los Grundrisse), según la cual la producción es un consumo (del mismo modo en que, desde otro punto de vista, el consumo es una producción).[4]

Como veremos en un momento, la noción de resurrección de entre los muertos aún no se ha desplegado en su totalidad aquí, pero parecería haber sido despojada de sus connotaciones teológicas por una segunda figura, la del fermento (292 [225]), que toma su lugar. Sin embargo, esta tiene sus propias connotaciones: las de la ciencia, y en particular las de esa química orgánica que nacía en los tiempos de Marx y tanto lo fascinaba. Entonces, no puede decirse que la intensidad de la celebración de los misterios y la fuerza del trabajo haya amainado aquí, sino que apenas se ha desplazado y reestructurado.

No obstante, esta excitación vuelve a tomar la senda de su referencia temporal originaria mediante otra peculiaridad del proceso de trabajo, a saber, su separación analítica en dos operaciones distintas que de algún modo son simultáneas; o al menos nos tienta decir que aquí la temporalidad unificada es la forma de manifestación, en la medida en que,

como la adición de valor nuevo al objeto de trabajo y la conservación de los valores anteriores en el producto son dos resultados totalmente distintos, que el

obrero produce al mismo tiempo aunque solo trabaje una vez en el mismo lapso, es obvio que esa dualidad del resultado solo puede explicarse por la dualidad de su trabajo mismo. Es necesario que en el mismo instante y en una condición cree valor mientras en otra condición conserva o transfiere valor (307 [241 y 242]).

La distinción entre preservar y transferir es importante para Marx, porque subraya el hecho de que el valor ya producido queda de algún modo inactivo en la materia prima (que ya fue elaborada en tal o cual proceso primario) o en la máquina (que ya fue producida como valor por medio de un trabajo previo). Pero esta nueva dualidad nos alerta ante todo acerca de una dualidad en el misterio ya celebrado: en efecto, la fuerza de trabajo no solo produce nuevo valor, sino que también resucita un valor más viejo, almacenado o muerto en los “medios de producción”, así como en la “materia prima”:

Caduca la vieja forma de su valor de uso, pero solo para adherirse a una nueva forma de valor de uso. Sin embargo, cuando analizábamos el proceso de formación del valor, llegamos al resultado de que en la medida en que con arreglo a un fin se consume un valor de uso, para la producción de un nuevo valor de uso, el tiempo de trabajo necesario para la elaboración del valor de uso consumido constituye una parte del tiempo necesario para la producción del nuevo valor de uso, o sea, es tiempo de trabajo que se transfiere del medio de producción consumido al nuevo producto. El obrero, pues, conserva los valores de los medios de producción consumidos o, como partes constitutivas de valor, los transfiere al producto, no por la adición de trabajo en general, sino por el carácter útil particular, por la forma productiva específica de ese trabajo adicional. En cuanto actividad productiva orientada a un fin —en cuanto hilar, tejer, forjar—, el trabajo, por mero contacto, hace que los medios de producción resuciten de entre los muertos, les infunde vida como factores del proceso laboral y se combina con ellos para formar los productos (308 [242]).

De hecho, esta dualidad funcionará para documentar la nueva distinción que Marx desea introducir en este punto: la distinción entre capital variable y capital constante, o bien, en otras palabras, entre las inversiones en salarios y cuerpos

trabajadores por un lado, y en materias primas e instrumentos por el otro. Aquí también, entonces, el uno produce los dos: la resurrección lograda por el trabajo ha pasado a ser un milagro doble. Sin embargo, la forma en que se introduce esta dualidad nos alerta ahora acerca de otra dualidad, que emerge del lado del capital variable y es vital para Marx en su demostración de la naturaleza y la existencia del plusvalor (del lado del capital constante, la dualidad análoga tendrá que esperar hasta el análisis de la maquinaria, en el capítulo XIII). En efecto, también aquí confrontamos dos temporalidades que existen de forma simultánea y no pueden ser distinguidas fenomenológicamente sino solo desde el punto de vista analítico:

Pero el trabajo pretérito, encerrado en la fuerza de trabajo, y el trabajo vivo que esta puede ejecutar, sus costos diarios de mantenimiento y su rendimiento diario, son dos magnitudes completamente diferentes. La primera determina su valor de cambio, la otra conforma su valor de uso. El hecho de que sea necesaria media jornada laboral para mantenerlo vivo durante 24 horas en modo alguno impide al obrero trabajar durante una jornada completa. El valor de la fuerza de trabajo y su valorización en el proceso laboral son, pues, dos magnitudes diferentes. El capitalista tenía muy presente esa diferencia de valor cuando adquirió la fuerza de trabajo (300 [234]).

Esta nueva dualidad inserta en el tiempo del proceso de trabajo —produzco el nuevo valor de las mercancías al mismo tiempo que también produzco el valor de las mercancías necesarias para reproducirme— no solo encierra la clave del otro misterio, que es la temporalidad de la acumulación del capital —el modo en que, por virtud de una ecuación, un capital produce más que sí mismo y se incrementa en el proceso—, sino que también suscitará una hilaridad digna de un personaje de Molière: la de “La ‘última hora’ de Senior”, distinguido economista que, al argumentar contra todo acortamiento fatídico de la jornada laboral, pisa su propia cáscara de banana y separa la “última hora”, en la que se lleva a cabo la genuina producción excedente, de las necesidades reproductivas de las horas que la precedieron, dividiendo así el tiempo en el espacio con elegancia propia de M. Jourdain.

Pero es característico de Marx, así como profundamente dialéctico e incluso

hegeliano de su parte, tratar este ridículo error como si fuera una verdad de pleno derecho, aunque tergiversada por la ideología:

Como vemos, la fórmula es correcta, y en realidad es solo la primera fórmula, trasladada del espacio —en el cual se hallan yuxtapuestas las partes del producto terminado— al tiempo —donde esas partes se suceden una a otra—. Pero la fórmula también puede verse acompañada de ideas de naturaleza muy bárbara, particularmente en cabezas que están tan interesadas prácticamente en el proceso de valorización, como teóricamente en tergiversarlo (332 [268 y 269]).

Con Senior, entonces, parece que hemos alcanzado un clímax cómico en una suerte de primera lección marxiana sobre el carácter engañoso de las continuidades temporales.

Aun así, estas temporalidades múltiples ocultas dentro de ese terreno unitario de lucha que es la jornada laboral individual marcan un estadio del desarrollo que se distingue claramente del que se desarrollará más tarde, con la introducción de la maquinaria. (El problema de la periodización, planteado en un capítulo anterior, regresa con la incertidumbre en torno a cuál de estos estadios puede decirse que constituye el comienzo real del capitalismo propiamente dicho.) En el primer estadio, que Marx caracterizará como el régimen del plusvalor absoluto, el papel que desempeña el tiempo está subrayado por la lucha política en pos de reducir la jornada laboral, de un lado, y del otro, el límite físico o biológico más allá del cual ya es prácticamente imposible extenderla. El pasaje del plusvalor absoluto al relativo, sin embargo, en cuyo marco se recurre a la intensificación del trabajo (incremento de la productividad) para reemplazar el plusvalor absoluto que resultaba de prolongar cada vez más el tiempo, no se define por un cambio en la estructura de la producción en sí, sino que está marcado por una dialéctica de la escala encarnada en la maquinaria.

Lo diferente no es el trabajo pretérito y su relación estructural con el presente que lo “extingue”, sino la inmensa cantidad de ese trabajo pretérito que se despliega ahora. En un momento anterior, el trabajo pretérito encarnado en las materias primas y en las herramientas formaba un coeficiente con la fuerza de trabajo humano, que por cierto era explotador, pero no obstante relativamente

cartografiable o representable, relativamente pensable en términos humanos, concebible como relación entre distintos tipos de trabajo, algunos del pasado y otros del presente: las labores de los trabajadores en las minas u otras industrias extractivas, así como las de los que fabrican herramientas, parecían estar en una escala comparable a la de los trabajadores que en el presente terminan esos materiales y ensamblan el producto final. En la situación anterior, las herramientas —ya se hubieran usado en el pasado o en el presente— todavía parecían ser accesorios del trabajo humano, así como del trabajador y su experticia. Ahora esta relación se revierte de repente con la maquinaria, que Marx define explícitamente como aquello para lo cual el trabajo humano es un accesorio.

Al mismo tiempo, el trabajo muerto encarnado en la maquinaria de repente se hincha hasta alcanzar proporciones inhumanas (y se lo compara acertadamente con un monstruo o una máquina ciclópea). Es como si el reservorio, o bien, como lo llamaría Heidegger, lo "dis-puesto"* (Gestell),[5] o la dis-posición de trabajo pretérito o muerto, se incrementara inmensamente y ofreciera un depósito cada vez más gigantesco para esas cantidades de horas muertas, que el escolta humano de las máquinas, de tamaño meramente natural, devolverá no obstante a la vida siguiendo el patrón de la vieja producción. Las cantidades pretéritas han quedado invisibilizadas por el proceso de producción descripto más arriba, y sin embargo ahora rodean al trabajador en una proporción antes impensable.

Es la estructura que Sartre tomará como figura para su dialéctica de la contrafinalidad o antipraxis (en la Crítica de la razón dialéctica): "[El trabajador] más bien tiene que empobrecerse […], ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital se establece frente a él como poder ajeno" (G, 307 [248]); y sin embargo ese poder ajeno ahora se eleva descollante por encima de él hasta eclipsar incluso su presencia colectiva. Además, esta transformación dialéctica, de un modo paradójico, representa el pasado como algo inmensamente más presente al mismo tiempo que invisible, ya que fue borrado en el proceso mediante su propio "extinguirse". Ahora hay más del pasado (en la forma de trabajo muerto o almacenado) a resucitar; y aun así en este furioso presente de la "destrucción creativa" capitalista, en el que no solo se transforma el trabajo previo sino que también lo hacen ciudades y civilizaciones enteras (Haussmann, industrialización, "modernización"), ese pasado —ahora invisible — ha sido transferido desde los monumentos y las huellas visibles del trabajo hasta las máquinas encerradas en fábricas (que a su vez se deprecian y son

reemplazadas al momento por otras cada vez más productivas).

Aquí debemos recordar el comentario marginal que Marx introduce en los Grundrisse corrigiendo sus propias formulaciones tanto como las de los economistas: “Au fond es falso decir que el trabajo vivo consume al capital; en el proceso de producción, el capital (el trabajo objetivado) consume al trabajo vivo” (G, 349 [294, n.]). La fórmula subraya esa periodización provisional que hemos creído detectar en la exposición de Marx sobre el pasaje de las herramientas a las máquinas (o incluso de la manufactura a la maquinaria), así como de lo individual a lo colectivo: “No es sino con el advenimiento de la gran industria que el hombre aprende a hacer que opere en gran escala y gratuitamente, al igual que una fuerza natural, el producto de su trabajo pretérito, ya objetivado” (510 [472]). En realidad, estas apariencias de periodización (que parecen incoherentes en la medida en que no coinciden con exactitud, ya que la industria artesanal no converge del todo con la división smithiana del trabajo, en tanto que el elemento de la colectividad desplaza el foco desde aquella hacia una dimensión temática bastante distinta) serán corregidas más tarde mediante una concepción más compleja de la periodización marxiana del capital.

Pero también cabría detenerse otro momento en la alusión a la teoría heideggeriana de la técnica (Gestell). En primer lugar, Heidegger no se refiere a una reserva de trabajo almacenado sino de energía; e identificar uno con la otra probablemente suene demasiado “humanista” en el contexto de su filosofía antihumanística del ser. Aun así, la noción de almacenamiento presenta una intersección interesante entre los dos corpus (por no decir tradiciones) de pensamiento, y los términos espeluznantes de la exposición de Marx no son incongruentes con la naturaleza insoluble del problema de la técnica en Heidegger, a quien la cultura de las máquinas le inspira un pesimismo definitivo (“ahora solo un dios puede salvarnos”), en particular luego del fracaso de lo que él había considerado la originalidad histórica del experimento nacionalsocialista como un intento de síntesis entre el tiempo profundo de lo nacional-mitológico y la creatividad de la modernidad técnica nazi.

El punto es que el antimodernismo de Heidegger (en absoluto tan original como sus exploraciones fenomenológicas de Sein und Zeit) no puede imaginar una solución a la enajenación tecnológica excepto por vía de una regresión; para Marx, no obstante, y a pesar de la miseria y la explotación inescindibles del desarrollo de la industria capitalista, es precisamente la alta productividad introducida por la maquinaria lo que nos permite postular un cambio dialéctico

de las valencias y el surgimiento de un sistema económico radicalmente distinto a partir del capitalismo (denominado “asociación de productores libres”).

Sin embargo, el marco de El capital no nos permite especular sobre una temporalidad de algún futuro socialismo o comunismo industrial que sea radicalmente distinta de la que hemos delineado aquí, recapitulada en el siguiente pasaje culminante:

En la producción de mercancías se enfrentan, independientes el uno del otro, el vendedor y el comprador. Sus relaciones recíprocas finalizan el día en que vence el contrato celebrado entre ellos. Si el negocio se repite, ello ocurre sobre la base de un nuevo contrato que nada tiene que ver con el precedente y en el cual solo una casualidad puede llegar a reunir al mismo comprador con el mismo vendedor.

Por ende, si la producción de mercancías o cualquier proceso anexo a ella deben juzgarse conforme a sus propias leyes económicas, será necesario que consideremos cada acto de intercambio por separado, al margen de toda conexión con el acto de intercambio que lo precedió y con el que le sucede. Y como las compras y las ventas solo pueden celebrarse entre individuos singulares, es inadmisible que busquemos en ellas relaciones entre clases enteras de la sociedad.

Por larga que sea la secuencia de las reproducciones periódicas y de las acumulaciones precedentes recorridas por el capital que hoy está en funciones, el mismo conserva siempre su virginidad originaria. Mientras en cada acto de intercambio —considerado aisladamente— se observen las leyes del intercambio, el modo de apropiación puede experimentar un trastrocamiento total sin afectar en ningún respecto el derecho de propiedad correspondiente a la producción de mercancías. Este mismo derecho está en vigor como al principio, cuando el producto pertenecía al productor; como cuando este, intercambiando equivalente por equivalente, solo podía enriquecerse por su propio trabajo, y sigue también en vigor en el período capitalista, donde la riqueza social deviene, en medida cada vez mayor, la propiedad de aquellos que están en condiciones de volver siempre a apropiarse del trabajo impago de otros (733 [724 y 725, n. b]).

No queda muy claro si esta afirmación final sobre el tiempo capitalista de producción —la eterna virginidad del presente capitalista como opuesta a la extinción de su pasado, acompañada por el almacenamiento invisible de trabajos pretéritos— puede ser extrapolada a la experiencia existencial de los individuos fuera de la esfera inmediata de la producción (o en verdad, de la circulación). Es evidente que un modo de producción preindustrial o agrícola experimentará de otra manera la temporalidad de las estaciones; y quizás incluso que el tiempo fenomenológico del comercio mercantil (fortuna) o el del oficio artesanal (externalización hegeliana) pueden ser imaginados de formas estructuralmente muy distintas. Pero nada en El capital nos autoriza a hacer esas extrapolaciones existenciales: los rasgos existenciales de la exposición de Marx aparecerán en otra parte, como mostraré en el próximo capítulo.

En cuanto a la historia, la cuestión es diferente: Marx insiste una y otra vez en el hecho de que el capital borra las huellas de su prehistoria (así como de la existencia de los modos de producción que lo precedieron) con la misma eficacia con que extingue las huellas inmediatas de la producción en el objeto producido. El resultado es un peculiar fin de la historia, característico de los economistas burgueses, con su célebre creencia de que antes “hubo historia, pero ahora no la hay” (175, n. 35 [99, n. 33]). Prácticamente todas las teorías de la modernidad se caracterizan porque en ellas se reconoce la existencia, en un pasado lejano, de lo premoderno y de otros modos de producción radicalmente distintos, pero con el capitalismo se desvanece la posibilidad de que existan esas diferencias (tal como reza la célebre cita de Thatcher, no hay alternativa), y aunque alguna vez haya sido histórico, el capitalismo ahora se vuelve eterno. Esta particular incapacidad de integrar un futuro del tiempo en nuestro análisis de la sociedad actual explica la tendencia del pensamiento burgués a alternar entre las imágenes de la regresión o el colapso distópico y las concepciones del progreso que se reducen a poco más que perfeccionar lo que ya existe; también da cuenta de los problemas reales para entender el surgimiento histórico del propio sistema, tal como lo atestigua el embrollo dialéctico de John Stuart Mill: “Después de habernos demostrado con tanta claridad que la producción capitalista, aunque no existiera, siempre existiría, Mill es ahora bastante consecuente para demostrar que esa producción capitalista no existe aunque exista” (653 [627, n. c]). Entretanto, a la par de todo este vértigo epistemológico, los críticos culturales del presente han considerado plausible especular sobre las consecuencias psíquicas de la futuridad obstruida.

Pero Marx tiene su propia explicación para estas paradojas, así como para las

vacilaciones que hemos detectado en sus diversas periodizaciones tentativas: las relaciona con la repetición, sobre la cual desarrolla una teorización inesperadamente contemporánea que ahora debe ser incluida en nuestro análisis de la "eterna virginidad" del capitalismo y sus pasados perpetuamente extinguidos. La repetición se incluye aquí filosóficamente en el problema técnico de la reproducción, pero ya prefigura todas esas aporías teóricas sobre el comienzo de los sistemas que más tarde enunciará escandalosamente Lévi-Strauss (por ejemplo), cuando nos diga que, en tanto sistema sincrónico, no puede decirse del lenguaje que haya tenido alguna vez un comienzo en el sentido corriente de la palabra: o bien estaba ahí entero, o bien estaba completamente ausente, y ninguna especulación dieciochesca acerca de gritos y gestos, sonidos inarticulados y expresiones faciales llena conceptualmente la brecha.

Lo mismo ocurre aquí con la producción capitalista (cuya sistematicidad Marx a menudo llama "totalidad"). Recordamos la extraña temporalidad del trabajo asalariado inicial, en la que el vendedor de la fuerza de trabajo está inexplicablemente dispuesto a prestar su valiosa propiedad al capitalista para que este se la retribuya recién al final de la semana: "El obrero, pues, ha producido el plusvalor —que por el momento solo consideramos como fondo de consumo del capitalista— y asimismo el fondo mismo con el que se le paga, el capital variable, antes de que este revierta a él bajo la forma del salario" (712 [696 y 697]). Ello significa que la repetición —la venta de fuerza de trabajo semana tras semana y su consumo productivo por parte del capitalista en un ciclo que Sismondi acertadamente recaracterizó como una espiral (727 [716, n. a])— nunca supo de una primera vez en primer lugar: "Es con su trabajo de la semana anterior o del último semestre con lo que se paga su trabajo de hoy o del semestre venidero" (713 [697]). No es el capital sino el trabajo lo que se halla al principio de este proceso; el momento en que por fin se materializan los salarios y tiene lugar realmente el intercambio de dinero por fuerza de trabajo es "algo que siempre ya ha sido", y "esa mera repetición o continuidad imprime al proceso ciertas características nuevas o, más bien, disuelve las características aparentes ostentadas por el proceso cuando solo transcurría de manera aislada" (712 [696]). Esas características aparentes son el comienzo, la primera vez, detectable en el trabajo de un individuo aislado y ostensible en el tiempo biográfico. El sistema, sin embargo, la "interdependencia continua" (711 [695]), no sabe de tales comienzos, sino que se remonta hacia atrás para transformar todas esas primeras veces individuales en una repetición que siempre precedió a sus instancias individuales. Es así, entonces, como el presente del capitalismo en tanto sistema "extingue" sus momentos y elementos aparentemente constitutivos

en el pasado. He ahí el sentido en el cual la producción capitalista es una máquina infernal, un sistema autotélico, aun cuando lo que sus críticos y enemigos suelan identificar de este modo (particularmente en la era de la globalización) sea el intercambio o el mercado.

Cabe señalar, por último, que el momento en que El capital desarrolla toda esta cuestión de la reproducción, que resulta ser la clave de sus temporalidades paradójicas, es también el momento en que nos es develado el plan de El capital como totalidad (709 y 710 [691-693]), es decir, el momento en que la Darstellung sincrónica de Marx queda desenmascarada y abandonada para que las inmensas temporalidades del capitalismo como sistema hagan su memorable aparición, proyectando los vertiginosos ritmos de la circulación que vendrán en el tomo II, así como los sincronismos aún más desconcertantes de los múltiples capitales que describirá el tomo III.

En este punto nos aproximamos entonces a los límites del tomo I, más allá de los cuales, en los cotejos con el póstumo tomo II, se vislumbra un espacio árido donde gira una atemorizante multiplicidad de ciclos, de todas las formas y tamaños. He ahí la temporalidad interna de la máquina capitalista, y cabe preguntarse si un análisis de la temporalidad en Marx puede pasarla por alto, y en especial cómo se habría visto el debate sobre la relación entre la temporalidad existencial y la del sistema si aquella se hubiera incluido de forma más exhaustiva.[6]

Si bien yo me limitaría a señalar que la temporalidad del tomo I es al menos relativamente autónoma, en este punto es preciso reconocer los argumentos de los tradicionalistas más inteligentes, entre los más recientes, el de Michael Lebowitz, según el cual el objeto fundamental de estudio debe ser El capital en sus proyectados tres o cuatro tomos, ya que cualquier lectura aislada del tomo I es engañosa y está sujeta a todo tipo de errores de interpretación. Lebowitz postula los cuatro tomos como una secuencia en la que el primero aborda la perspectiva limitada de la producción, y el segundo, la de la circulación, con una reunificación de ambos sistemas en el tercer tomo (y, agregaría yo, con un estudio de la ideología en el cuarto).[7] De aquí se deduce que, a menos que releamos el tomo I a la luz de los demás, no podremos trascender la estrecha visión productivista de Marx. Tal vez sea cierto. Pero esto aún nos deja con dos lecturas posibles: preferiría insistir en la producción antes que en el productivismo (en el sentido del fordismo o el stakhanovismo), y ver a Marx como el punto culminante de esa gran tradición filosófica alemana de la

centralidad de la actividad (Tätigkeit), que había alcanzado sus clímax anteriores en Goethe y Hegel.

[1] Louis Althusser y Étienne Balibar, Lire le Capital, vol. I, París, Maspero, 1968, p. 124 [trad. esp.: Para leer El capital, trad. de Martha Harnecker, México, Siglo XXI, 1977].

[2] Ibid., p. 14. Pero este repudio a los modelos del tiempo homogéneo (como los que se encuentran en Spengler) no viene solo en formas estructurales; compárese, por ejemplo, la noción de sincronismo no sincrónico planteada por Ernst Bloch (Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, en Erbschaft dieser Zeit, Zúrich, Obrecht & Hebling, 1935).

* Jameson remite a una nota del editor en la página 506 de la traducción al inglés de El capital. Aquí indicamos la página de la edición en español en la que Marx hace mención del pivote de Fourier. [N. de la T.]

[3] Hay ejemplos en Martin Heidegger, Sein und Zeit, cap. 4, § 69, A [trad. esp.: El ser y el tiempo, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1977]; así como en Jean-Paul Sartre y, por sobre todo, en Maurice Merleau-Ponty en Phénoménologie de la perception (el así llamado "miembro fantasma") [trad. esp.: Fenomenología de la percepción, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

[4] Si se desea apreciar una versión más "dialéctica" y verdaderamente "hegeliana", véase Karl Marx, Grundrisse, trad. de Martin Nicolaus, Londres, New Left Books, pp. 296-304 [trad. esp.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, vol. 1, ed. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos, 2007, pp. 237-244].

[5] La traducción al inglés del término de Heidegger es aquí standing reserve. El término en español se tomó de Martin Heidegger, Ciencia y técnica, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993. [N. de la T.]

Esta palabra "se traduce [al inglés] de diversas maneras, como enframing [enmarcado] (Lovitt), installation [instalación] (Lacoue-Labarthe), emplacement [emplazamiento] (Weber) y con-struct [cons-tructo] (L. Harries)", en Richard

Dienst, Still Life in Real Time. Theory after Television, Durham, Duke University Press, 1994. También véase Martin Heidegger, Gesamtausgabe, t. 79, Fráncfort, Klostermann, 1979, "Conferencias de Bremen" de 1949, especialmente pp. 24 y 25.

[6] Véase Stavros Tombazos, Les Catégories du temps dans le Capital, París, Cahier des Saisons, 1994, así como David Harvey, Limits to Capital, Londres, Verso, 2006; Artemy Magun brinda una exposición más filosófica en "Marx's Concept of Temporality", en Rethinking Marxism, 22, 1.

Si se desea profundizar en el análisis de las teorías del tiempo en general, véase el capítulo final de mi obra Valences of the Dialectic, Londres, Verso, 2010. También me han parecido sugerentes Jay Lampert, Deleuze and Guattari's Theory of History, Londres, Continuum, 2006, y Ned Lukacher, Time-Fetishes, Durham, Duke University Press, 1998.

[7] Michael Lebowitz, Following Marx, Chicago, Haymarket, 2009, cap. 7. Lebowitz también desarrolla aquí un sólido argumento práctico-político, sin embargo, a saber, que el tomo faltante sobre trabajo asalariado habría corregido el excesivo énfasis del tomo I de El capital en el puro sistema.

V. EL CAPITAL EN SU ESPACIO

EL SECRETO de la espacialidad del capital, para Marx, es también el secreto de la espacialidad en sí: la separación. La temporalidad puede coincidir consigo misma en la simultaneidad, pero dos cuerpos no pueden ocupar la misma posición en el espacio, y por lo tanto la extensión es una sola con la separación. Sin embargo, el verbo contiene una negatividad bienvenida en sí misma —vamos advirtiendo gradualmente que la dialéctica de Marx adquiere su fuerza y su originalidad en la medida en que evita lo afirmativo o lo positivo— y también puede funcionar activamente, como cuando separo un agente de sus medios de agencia.

Los recursos del término "separación" ya están aprovechados a fondo en los manuscritos de 1844: allí Marx articula explícitamente la teoría de la enajenación (o alienación) por vía de la cuádruple "separación" entre el obrero y las herramientas, el objeto, los otros obreros y el ser genérico, o bien, en otras palabras, se separa de la actividad productiva que hace humano al animal humano. En verdad, a esta altura de la investigación, la separación puede ser un concepto tan espacial como temporal. La enajenación en cuestión es un acontecimiento histórico, pero es algo que también ocurre con el espacio: el espacio de la tierra y los campesinos, los cercamientos, el movimiento desde el campo hacia la ciudad, y así sucesivamente. Por otra parte, el clímax de la descripción marxiana del capital —el surgimiento de la maquinaria— también es espacial, en la medida en que coloniza el espacio con el nuevo espacio de la fábrica en cuyo interior se concentra la producción, y cuenta la historia del destino de esas herramientas o instrumentos de los cuales se había separado inicialmente al trabajador, y que ahora se han transformado en algo así como fines en sí mismos. Los ludistas también estaban separados de su producción, y su protesta —el ataque a la nueva y amenazante maquinaria industrial— era tan espacial como los ataques de una banda de guerreros medievales a un castillo fortificado.

Sería tedioso, aunque instructivo, rastrear las peripecias que sigue el verbo "separar" a lo largo de El capital —y más aún a lo largo de la obra de Marx como totalidad—[1] e incluso averiguar algo de su prehistoria en la literatura económica y filosófica. Pero sin ir más lejos, podemos notar con absoluta

claridad que el término tiene una relevancia especial para la agricultura y la tierra: la separación entre ciudad y campo pasa a ser un indicador vital del desarrollo del capitalismo, en particular a medida que con este modo de producción se revierte de forma decisiva la hegemonía romana del campo sobre la ciudad. En ese punto se vuelve inevitable la transformación final de la tierra en mercancía y de los campesinos en obreros agrícolas, junto a la transformación de los terratenientes en capitalistas, y las peculiaridades de ese enigmático fenómeno capitalista llamado "renta de la tierra" sobresalen en toda su extrañeza y revierten la estructura de beneficios de la mercancía como un espejo invertido. Culturalmente, la supremacía de lo espacial confirma el eclipse de la naturaleza por lo urbano y halla su síntoma privilegiado en la gentrificación posmoderna, así como en el desastre ecológico ("socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador", 638 [613], tal como lo enuncia Marx al final de su capítulo sobre la maquinaria).

Sin embargo, la separación tiene su contraparte en lo que podríamos considerar un fenómeno espacial positivo: la expansión, que denota la dinámica fundamental del capitalismo y explica su progreso irresistible desde la primera producción local de mercancías hasta el mismísimo horizonte del mercado mundial. De ahí que la separación siempre deba ser pensada en conjunción con esa dinámica expansiva, paradójicamente en completa sintonía con ella, de modo tal que las subdivisiones no dejan sus objetos en inerte dispersión, sino que vuelven a combinarlos en entidades aterradoramente acrecentadas y aún más poderosas: aquí no sirven los análisis inertes de tipo lógico o cartesiano, sino que las figuras pertinentes son la metástasis y las mutaciones —recombinaciones que bordean la ciencia ficción—, en tanto que los emblemas históricos más satisfactorios son la taylorización del proceso laboral y la línea de montaje.

El análisis del espacio —el despertar de una atención a las dimensiones espaciales de la historia, y en particular la historia del capitalismo— ha pasado a formar parte de nuestra tradición intelectual desde el surgimiento de la geografía radical, así como con la obra de David Harvey y la autoridad filosófica de Henri Lefebvre. Sin embargo, la espacialidad cuyo funcionamiento en El capital intento poner en evidencia presenta algunas características paradójicas. Todo el mundo parece acordar de antemano y casi por definición con el juicio estereotípico según el cual la cualidad ha de evaluarse de forma más positiva que la cantidad; se trata de un prejuicio que incluso hemos tenido que atribuir al propio Marx, para quien el surgimiento de la mercancía se describe con referencia a la subsunción del valor de uso al valor de cambio, es decir, de la

cualidad a la cantidad. Sin embargo, el resultado posterior de esa oposición en El capital bien puede ser sorprendente, si no escandaloso o dialéctico.

En efecto, a medida que se desarrolla la exposición, lo que ocurre es que el tiempo se va identificando con la cantidad y el espacio con la cualidad. ¿Cómo ha de entenderse esto? El capítulo sobre la jornada laboral puede servir como evidencia inicial en el argumento, ya que las luchas libradas en su nombre giran en torno a la cantidad de horas, en tanto que sus contratos especifican la cantidad de fuerza de trabajo medida para los compradores en puro tiempo de trabajo. Recién las condiciones de trabajo traen a colación cuestiones cualitativas, como la miseria, el peligro, la iluminación insuficiente, la disposición insalubre y la contaminación del aire: todos estos aspectos de la acción laboral pueden considerarse bajo la rúbrica de la cualidad antes que bajo la de la cantidad correspondiente a la lucha por acortar la jornada de trabajo.

El asunto resultará menos paradójico si recordamos que aquí el espacio significa el cuerpo, y que el materialismo de Marx es menos una posición filosófica que un compromiso con el cuerpo vivo y trabajador. Así, el consumo es corporal, cualitativo y concreto, mientras que el intercambio es espiritual, es decir, fetichista, cuantitativo y monetario. El trabajo abstracto es una cantidad a ser comprada y vendida, mientras que el trabajo concreto difícilmente pueda ser subsumido en un sustantivo general, tan específica es cada tarea física, cada constelación de acto y gesto, cada combinación de hábito corporal con los materiales de la tierra, sus texturas y resistencias.

Pero esta identificación conduce a otra paradoja de El capital, puesto que esta Biblia de la clase obrera se ocupa muy poco del trabajo en sí. La experiencia existencial del trabajo no puede ser reproducida, y en todo caso nos conduce fuera del ámbito del capital, que no está interesado en las cualidades vivenciales del trabajo como tal, sino solo en su cantidad y en el plusvalor que puede extraerse de él. En el mejor de los casos, podemos captar una pizca de su variedad cualitativa a través de la variedad de trabajadores calificados que necesita una sociedad para seguir su curso, tal como dejan entrever las listas y los catálogos whitmanescos, de los cuales ya hemos tenido un atisbo:

Una locomotora, por ejemplo, se compone de más de 5.000 partes independientes. No es posible, sin embargo, presentarla como ejemplo del

primer tipo de la manufactura propiamente dicha, ya que es una hechura de la gran industria. Pero sí el reloj, del que también William Petty se sirve como ejemplo de la división manufacturera del trabajo. De obra individual de un artesano de Núremberg, el reloj pasó a ser el producto social de un sinnúmero de obreros parciales, tales como los que, respectivamente, fabrican piezas en bruto, cuerdas, esferas, espirales, los que perforan los agujeros en que van engastadas las piedras, los que fabrican palancas de rubí, agujas, cajas, tornillos, los doradores; con muchas subdivisiones, como por ejemplo fabricantes de ruedas (nueva subdivisión, según se trate de ruedas de latón o de acero), de piñones, de la minutería, el acheveur de pignon (fija las ruedas en los piñones, pule las facetas, etc.), el que hace los pivotes, el planteur de finissage (coloca diversas ruedas y piñones en la máquina), el finisseur de barillet (termina de dentar las ruedas, hace que los agujeros tengan el ancho adecuado, ajusta la posición y el registro), el que hace los escapes; en los escapes de cilindro, a su vez, los que respectivamente fabrican los cilindros, la rueda catalina, el volante, la raqueta (el mecanismo por el cual se regula el reloj); el planteur d'échappement (que es en rigor el que hace los escapes); luego el répasseur de barillet (da el último toque a la caja en que va la cuerda y la posición), el que pule el acero, el pulimentador de las ruedas, el que pule los tornillos, el dibujante de números, el que hace las esferas (aplica el esmalte sobre el cobre), el fabricant de pendants (se limita a hacer la argolla de la caja), el finisseur de charnière (fija el perno de latón en el centro de la caja, etcétera), el faiseur de secret (produce los resortes que hacen saltar la tapa de la caja), el graveur [grabador], el ciseleur [cincelador], el polisseur de boîte [pulimentador de la caja], etc., etc., y finalmente el répasseur, que arma todo el reloj y lo entrega en funcionamiento (461 y 462 [416 y 417]).

No obstante, es preciso recordar que la lógica del capital se empeña en aplanar cada vez más estas destrezas, y en descalificar, es decir, modelar de forma cada vez más tendencial al trabajador abstracto —categoría que ahora puede incluir a mujeres y niños, en general mal pagos— para el trabajo abstracto. El trabajo calificado es el vestigio y la supervivencia de la artesanía: ya está amenazado por el trabajo colectivo (la "cooperación") y por el principio fundamental, enunciado por Adam Smith, de la división del trabajo, de la que podría haberse esperado que incrementara la tasa de producción del trabajo no calificado, hasta que su apropiación por la máquina vuelve obsoletas incluso esas tareas diferenciadas.

¿Cómo será contada la historia desde el lado del trabajador, entonces, si el propio trabajo se retira hacia los lugares más recónditos e inaccesibles de la representación, los secretos existenciales prácticamente innombrables del cuerpo, aquellos ante los que hasta la novela se detiene en su incansable colonización verbal de las dimensiones de la realidad que hasta ahora no han sido dichas ni representadas? En Marx también encontramos la operación de ese principio fenomenológico que ya hemos tenido ocasión de recordar aquí, según el cual un acto no llega a la conciencia por su éxito (sencillamente porque sus vestigios y sus logros han pasado a formar parte del mundo del ser) sino más bien por su fracaso: el gesto interrumpido en el aire, la herramienta hecha añicos, el tropiezo y el agotamiento del cuerpo.

Hasta tal punto es así que "La jornada laboral" (capítulo VIII) no trata en absoluto sobre el trabajo, sino sobre la imposibilidad del trabajo en sus extremos y sobre el cuerpo al borde del agotamiento. El tema profundo de este capítulo no es el trabajo concreto sino la lucha de clases ("entre derechos iguales decide la fuerza", 344 [282]); no son las satisfacciones (Befriedigungen) que deparan los diversos oficios, sino las diversas formas de explotación que cada uno permite y alienta; no es la articulación lingüística del trabajo fabril, sino la crónica de su abuso (en los informes oficiales) y la imposibilidad de formular leyes capaces de impedirlo.

Los tres capítulos largos de El capital (sobre la jornada laboral, la maquinaria y la así llamada "ley general"), aparentemente dedicados al trabajo y atravesados por testimonios extensos sobre la experiencia de la clase obrera bajo el capitalismo, no son simples exploraciones espaciales generales: todos marcan el espacio de la subjetividad e incluso del sentimiento, el espacio de una efusión potencialmente humanista (las asociaciones con Dickens ya son un lugar común). Los capitalistas son meras figuras alegóricas —meros portadores o Träger— de la estructura y del sistema, salvo por unas pocas apariciones breves y memorables: el adulador Senior, la abominable duquesa de Sutherland, el infeliz señor Peel: todos pueden ser librados sin riesgo al excepcional virtuosismo de Marx para la sátira y la caricatura. El resto es maquinaria, mecanismo, sistema, contradicción dialéctica.

Aquí, sin embargo, en estos tres largos capítulos, comienzan a reaparecer las personas y los cuerpos, aunque es fundamental registrar el hecho de que no están enunciados en el lenguaje de Marx: aparecen solo a través de largas citas de inspectores de fábrica, emergen mediados por las voces de otros.[2] Se trata de

precauciones contra la expresión personal y contra el apasionamiento, ya sea en forma de indignación o compasión y empatía, aunque no cabe duda de que tanta neutralidad disciplinada despertará precisamente esos sentimientos en el lector. Y para especular sobre la economía emocional de Marx, sería imprescindible computar como factores el goce en la dialéctica abstracta (que a su vez se controla y reprime bastante al pasar de aquellas notas llamadas Grundrisse a las formulaciones finales de El capital), la agresividad igualmente controlada de los retratos satíricos, así como el carácter esporádico de los clímax súbitos y puntuales que ya hemos señalado en el texto.

De hecho, el tardío comentario de Marx sobre estas horrendas revelaciones en realidad conserva su neutralidad característica:

En las secciones sobre la jornada laboral y la maquinaria se pusieron al descubierto las circunstancias bajo las cuales la clase obrera británica creó un aumento embriagador “de riqueza y de poder” para las clases poseedoras. No obstante, entonces, nos ocupamos preferentemente del obrero dentro de su función social. Para ilustrar de manera plena las leyes de la acumulación, corresponde examinar también la situación del obrero fuera del taller, sus condiciones de alimentación y vivienda. Los límites de este libro nos obligan a tener en cuenta aquí, ante todo, al sector peor remunerado del proletariado industrial y de los obreros agrícolas, esto es, la mayor parte de la clase obrera (807 [815, n. a]).

En primer lugar, como hemos visto, los dos capítulos antes mencionados no necesariamente abordan el tema del trabajo en sí (aunque es cierto que Marx escribe “circunstancias” y “función social”). La producción, si se quiere, antes que la reproducción. Aun así, hay un deslizamiento entre todas estas categorías: la larga digresión sobre el pan y la panificación (en “La jornada laboral”, 358-361 [298-302]) necesariamente sobrevuela “el alojamiento” (el trabajador que duerme en la panadería durante la noche de producción) y finalmente la comida, en la medida en que es adulterada por “los panaderos que venden el pan por debajo de su precio completo”, ya no como el resultado de esta producción, sino como el alimento de los trabajadores (aquí Marx en parte cita un informe oficial):

“El trabajo de un oficial panadero comienza, por regla general, alrededor de las 11 de la noche. A esa hora prepara la masa, proceso muy fatigoso que insume de media hora a tres cuartos de hora, según el volumen de la masa y su finura. El oficial se acuesta entonces sobre la tabla de amasar, que a la vez sirve como tapa de la artesa en la que se prepara la masa, y duerme un par de horas con una bolsa de harina por almohada y otra sobre el cuerpo. Luego comienza un trabajo rápido e ininterrumpido de 4 horas: amasar, pesar la masa, moldearla, ponerla al horno, sacarla del horno, etc. La temperatura de una panadería oscila entre 75 y 90 grados, y en las panaderías pequeñas es más bien más elevada que menos. Cuando ha finalizado el trabajo de hacer el pan, los bollos, etc., comienza el del reparto, y una parte considerable de los jornaleros, luego de efectuar el duro trabajo nocturno que hemos descrito, durante el día distribuyen el pan de puerta en puerta en canastos o empujando un carrito, y a veces, en los intervalos, trabajan también en la panadería. Según la estación del año y la importancia del negocio [...], el trabajo termina entre la 1 y las 6 de la tarde […]” (359 y 360 [300]).

El inglés, versado en las Sagradas Escrituras, sabía bien que el hombre al que la predestinación no ha elegido para capitalista, terrateniente o beneficiario de una sinecura está obligado a ganarse el pan con el sudor de su frente, pero no sabía que con su pan tenía que comer diariamente cierta cantidad de sudor humano mezclado con secreciones forunculosas, telarañas, cucarachas muertas y levadura alemana podrida, para no hablar del alumbre, la arenisca y otros ingredientes minerales igualmente apetitosos (359 [300]).

Las altas temperaturas de ese “alojamiento” no faltarán en las crónicas posteriores (junto con su opuesto, el frío cruel de las habitaciones y las casas sin calefacción), pero es sobre todo el sueño lo que atrae nuestra atención una y otra vez, particularmente en una situación en la que fuera de las horas laborales queda tan poca vida que apenas alcanza para dormir. Hemos olvidado el sensacionalismo de los accidentes ferroviarios que sacudieron esos primeros años del desarrollo industrial, en su mayoría causados por el exceso de trabajo y la falta de sueño (363 [304]). Significativamente, hasta la noche cae en las garras

de esos

“hurtos menores” del capital, que retacean el tiempo destinado a la alimentación y el descanso del obrero, […] denominados por los inspectores fabriles “petty pilferings of minutes”, mezquinas raterías de minutos, “snatching a few minutes”, escamoteo de minutos, o, como los denominan técnicamente los obreros, “nibbling and cribbling at meal times” (“picotear y birlar a la hora de las comidas”) (352 [291]);

y junto con las categorías temporales aparecen también las de la edad y el género, acerca de las cuales Marx es tan moralizante como sus inspectores ingleses: “Todas las barreras erigidas por las costumbres y la naturaleza, por la edad y el sexo, por el día y la noche, saltaron en pedazos” (390 [335]). En los tejares,

hombres, muchachos y muchachas, pertenecientes o no a la familia del moldeador, duermen en la choza, que generalmente se compone de dos, solo excepcionalmente de tres, habitaciones a ras del suelo y malamente ventiladas. Esta gente se halla tan exhausta tras el día de duro trabajo, que no se observan ni en lo más mínimo las reglas de la salud, de la limpieza o de la decencia (593 [565]).

Por último, la hermana mayor del sueño es casi indistinguible de los nocivos efectos que causan estas condiciones de los espacios interiores. Marx ofrece un díptico del acelerado consumo de la fuerza vital hasta su total extinción. Por un lado, el herrero:

Puede asestar tantos martillazos diarios, caminar tantos pasos, respirar tantas veces, producir tanto trabajo y vivir término medio 50 años, pongamos por caso. Se lo obliga a dar tantos golpes más, a dar tantos pasos más, a respirar tantas

veces más durante el día y, sumando todo esto, a incrementar su gasto vital en una cuarta parte. Hace el intento, y el resultado es que, produciendo durante un período limitado una cuarta parte más de trabajo, muere a los 37 años de edad en vez de a los 50 (366 y 367 [308]).

Hasta aquí el tiempo; ahora pasamos al espacio de "un taller de modas proveedor de la corte, respetabilísimo" [305], cuyas muchachas trabajaban

de a 30 en una pieza que apenas contendría 1/3 de las necesarias pulgadas cúbicas de aire; de noche, dormían de a dos por cama en uno de los cuchitriles sofocantes donde se había improvisado, con diversos tabiques de tablas, un dormitorio. […] Mary Anne Walkley cayó enferma el viernes y murió el domingo, sin concluir, para asombro de la señora Elisa, el último aderezo. El médico […] testimonió escuetamente ante la "coroner's jury" [comisión forense]: "Mary Anne Walkley murió a causa de largas horas de trabajo en un taller donde la gente esta hacinada y en un dormitorio pequeñísimo y mal ventilado" (364 y 365 [306 y 307]).

Llegados a este punto, cualquiera diría que hemos atravesado todo el ámbito de la producción sin alcanzar jamás el de la reproducción.

Este último incluye mucho más que comida y alojamiento. El espacio se replica en él en diversos niveles: desde la vivienda hasta la habitación individual, desde la escasez de vivienda hasta las ciudades que están construyendo los trabajadores, desde el paisaje urbano hasta el agrícola, desde las crecientes distancias que es preciso caminar para llegar al trabajo hasta la emigración a las colonias y (más bien sorpresivamente) sin excluir ese otro elemento esencial de la reproducción (espiritual antes que físico) que se pasa por alto con tanta facilidad: la educación.

Marx cita aprobatoriamente a Robert Owen (el único de los "socialistas utópicos", junto con Fourier, que escapa a las censuras del Manifiesto comunista) y en particular el hecho de que Owen "no solo partía prácticamente del sistema fabril, sino que lo consideraba teóricamente como punto de partida

de la revolución social” (635, n. 46 [609, n. 322]). Por encima y más allá de su apoyo al establecimiento de “las escuelas politécnicas y agronómicas” y “las écoles d’enseignement professionnel [escuelas de enseñanza profesional], en las cuales los hijos de los obreros reciben alguna instrucción en tecnología y en el manejo práctico de los diversos instrumentos de producción” (618 y 619 [594]), hay indicios ciertos de que en este punto ya encontramos en Marx los elementos de una entera teoría de la revolución cultural, una teoría potencial que se nos puede pasar por alto muy fácilmente si tomamos los diversos análisis de la educación como poco más que la clásica denuncia dickensiana del trabajo infantil.[3] Por el contrario, vale la pena considerar la posibilidad de que para Marx la fábrica del futuro, el espacio utópico de la producción más allá del capitalismo, ha de ser también el espacio por excelencia de la producción y la construcción del sujeto, así como el espacio fundamental de la producción en todos sus aspectos:

Del sistema fabril, como podemos ver en detalle en la obra de Robert Owen, brota el germen de la educación del futuro, que combinará para todos los niños, a partir de cierta edad, el trabajo productivo con la educación y la gimnasia, no solo como método de acrecentar la producción social, sino como único método para la producción de hombres desarrollados de manera omnifacética (614 [589]).

Se trata de un verdadero cambio en las valencias del sistema social: no solo el terrorífico espacio de encarcelamiento del trabajo asalariado industrial se transforma en el palacio de cristal del desarrollo humano, sino que también la misma división del trabajo que convirtió a los obreros en lisiados y monstruos ahora los retorna a las expansivas perspectivas de la “cooperación” y del temprano “humanismo” colectivo de Marx. Esta reversión utópica quizá nos permita reinterpretar el fenómeno, de lo contrario sombrío, del entusiasmo que muestran Gramsci y Lenin por el taylorismo, cuyas valencias desafortunadamente no cambiaron bajo Stalin,[4] al tiempo que documenta la continuada presencia de la fantasía de Marx sobre la multilateralidad de la actividad y el desarrollo humanos, incluido un temperamento múltiple y cambiante como el de Fourier, o el síndrome de atención deficiente que se refleja en el tesimonio del legendario

obrero francés [que] escribe a su regreso de San Francisco: “Nunca hubiera creído que sería capaz de ejercer todos los oficios que he practicado en California. Estaba convencido de que, salvo en tipografía, yo no servía para nada... Una vez en medio de ese mundo de aventureros, que cambian más fácilmente de oficio que de camisa, a fe mía que hice lo mismo que los demás. Como el trabajo en las minas no era bastante remunerador, lo abandoné y me dirigí a la ciudad, donde fui por turno tipógrafo, techador, fundidor de plomo, etc. Después de haber hecho la experiencia de que soy apto para todo tipo de trabajo, me siento menos molusco y más hombre” (628, n. 31 [593 y 594, n. 308]).

Dos imágenes del desarrollo: por un lado, la expansión utópica de las potencialidades del sujeto, una metamorfosis casi espacial, un cambio en las valencias de la expansión imperial y el dinamismo voraz del capitalismo; por el otro, la utopía colectiva de la fábrica educativa, la reapropiación de la división del trabajo en servicio de una división del trabajo completamente nueva.

Pero queda por considerar la cuestión de la educación en el capitalismo, y en particular la de sus niños trabajadores: ¿en qué sentido puede decirse que es espacial, incluso si se tiene en cuenta que los niños son confinados, se los hace dormir en el espacio de trabajo o de lo contrario caminar distancias excesivas para llegar? Este aspecto en realidad formará parte de una lección distinta que Marx tiene para nosotros, a saber, la futilidad de lo que hoy podríamos llamar “socialdemocracia” o “reformismo”, que en esta instancia es el heroico esfuerzo de aquellos inspectores de fábrica cuyos informes proporcionan un testimonio que supera con creces todo lo que los realismos y los naturalismos sean capaces de transmitir. El resultado es, desafortunadamente, “la experiencia siempre repetida de que el capital, apenas queda sometido a la fiscalización del Estado en algunos puntos de la periferia social, se resarce tanto más desenfrenadamente en los demás” (621 [597]); en tanto que, según la otra conclusión de Marx, esa legislación reformista apresura la concentración capitalista, la desaparición de las pequeñas empresas competitivas y la maduración final de las contradicciones que llevan el sistema a su punto de ruptura:

Si la generalización del cuerpo de leyes fabriles como medio físico y espiritual de protección a la clase obrera se ha vuelto inevitable, dicha generalización, por su parte y como ya se ha indicado, generaliza y acelera la transformación de procesos laborales dispersos, ejecutados en escala diminuta, en procesos de trabajo combinados, efectuados en una escala social, grande; esto es, acelera la concentración del capital y el imperio exclusivo del régimen fabril. Destruye todas las formas tradicionales y de transición tras las cuales el capital todavía estaba semioculto, y las sustituye por su dominación directa, sin tapujos. Con ello, la legislación fabril generaliza también la lucha directa contra esa dominación. Mientras que en los talleres individuales impone la uniformidad, la regularidad, el orden y la economía, al mismo tiempo acrecienta —por el enorme estímulo que para la técnica significan la limitación y regulación de la jornada laboral— la anarquía y las catástrofes de la producción capitalista en su conjunto, así como la intensidad del trabajo y la competencia de la maquinaria con el obrero. Al aniquilar las esferas de la pequeña empresa y de la industria domiciliaria, aniquila también los últimos refugios de los "supernumerarios", y con ello la válvula de seguridad de todo el mecanismo social. Al hacer que maduren las condiciones materiales y la combinación social del proceso de producción, hace madurar las contradicciones y antagonismos de la forma capitalista de ese proceso, y por ende, al mismo tiempo, los elementos creadores de una nueva sociedad y los factores que trastocan la sociedad vieja (635 [601-609]).

Los inspectores de fábrica buscan de algún modo garantizar al menos un mínimo de horas de instrucción y aprendizaje para los niños trabajadores —que por lo demás son explotados a fondo y sometidos a un trabajo excesivo—, cuya ignorancia es imposible exagerar:

El nivel cultural de estas "fuerzas de trabajo" no podía ser otro que el que revelan los diálogos siguientes con el comisionado. Jeremiah Haynes, de 12 años: "Cuatro por cuatro son ocho, pero cuatro cuatros (4 fours) son 16... Un rey es ese que tiene todo el dinero y el oro. (A king is him that has all the money and gold.) Tenemos un rey, y dicen que él es una reina; la llaman princesa Alejandra. Dicen que se casó con el hijo de la reina. [...] Una princesa es un hombre". William Turner, de 12 años: "No vivo en Inglaterra. Pienso que es un país, pero

nunca supe antes de él”. John Morris, de 14: “Oí decir que Dios hizo el mundo y que ahogó a toda la gente, menos a uno; oí decir que ese que quedó era un pajarito”. William Smith, de 15 años: “Dios hizo al hombre, el hombre hizo a la mujer”. Edward Taylor, de 15: “No sé qué es Londres”. Henry Matthewman, de 17: “A veces voy a la iglesia... Un nombre del que predican es un tal Jesucristo, pero no puedo decir ningún otro nombre, y tampoco puedo decir nada de él. No lo asesinaron, sino que murió como otra gente. En cierto sentido no era igual a la otra gente, porque en cierto sentido era religioso, y otros no lo es. (He was not the same as other people in some ways, because he was religious in some ways, and others isn’t.)” (Ibídem, 74, p. XV.) “El diablo es una buena persona. No sé dónde vive [...]. Cristo era un tipo perverso (The devil is a good person. I don’t know where he lives. Christ was a wicked man).” “Esta muchacha (10 años) deletrea God [Dios] = Dog [perro] y no conoce el nombre de la reina” (370, n. 66 [312, n. 98]).

La ignorancia de sus “maestros” tampoco puede subestimarse:

No era raro que los maestros o maestras firmaran con una cruz los certificados de escolaridad, ya que ni siquiera sabían escribir su nombre. “Al visitar una Escuela que expedía tales certificados, me impresionó tanto la ignorancia del maestro que le pregunté: ‘Disculpe, señor, ¿pero usted sabe leer?’ Su respuesta fue: ‘Y bueno, un poco (summat)’. A modo de justificación agregó: ‘De todas maneras, estoy al frente de mis discípulos’” (523 [487 y 488]).

Y la falta de maestros calificados ni siquiera es el obstáculo principal a la aplicación de esas leyes, ya que tanto el tiempo como el espacio están completamente abarrotados, no solo faltos de las horas libres que requiere la escolarización, sino también del lugar donde llevarla a cabo:

“Al único al que caben los reproches es al legislador, porque aprobó una ley engañosa (delusive law) que, bajo la apariencia de velar por la educación de los niños [...], no contiene una sola disposición que asegure el cumplimiento del

objetivo pretextado. No preceptúa nada, salvo que los niños [...], durante cierta cantidad de horas diarias [tres] deben estar encerrados entre las cuatro paredes de un lugar denominado escuela, y que el patrón del niño debe recibir semanalmente, a tal efecto, un certificado de una persona que firma en calidad de maestro o maestra de escuela” (523 [487]).

“En una segunda escuela descubrí que el salón de clase tenía 15 pies [4,57 m] de largo por 10 pies de ancho [3,04 m], y en ese espacio conté 75 niños que decían algo en una jerigonza ininteligible” (524 [488]).

Vale la pena finalizar este repaso con una crónica más extensa sobre la experiencia de un niño que trabaja:

“Es imposible que una mente humana”, continúa el informe, “conciba el volumen de trabajo que según las declaraciones testimoniales efectúan muchachos de 9 a 12 años [...], sin llegar inevitablemente a la conclusión de que no debe permitirse más ese abuso de poder en que incurren padres y patrones”.

“La práctica de hacer trabajar a los muchachos día y noche, alternadamente, tanto cuando las cosas se desenvuelven de manera normal como cuando hay obligaciones perentorias [...], lleva a una inicua prolongación de la jornada laboral. Esta prolongación en muchos casos no solo es cruel sino realmente increíble. Como no puede dejar de ocurrir, por una u otra causa falta de tanto en tanto uno de los muchachos de relevo. Cuando esto sucede, uno o más de los muchachos presentes, que ya han terminado su jornada, tienen que suplir al ausente. Este sistema es de conocimiento tan general que [...] habiéndole preguntado al gerente de un taller de laminación cómo se cubría el lugar de los muchachos del relevo cuando faltaban, me respondió: Sé bien que usted lo sabe tan bien como yo, y no tuvo ningún inconveniente en admitir el hecho.”

“En un taller de laminación donde la jornada nominal duraba 11 1/2 horas para el obrero individual, un muchacho trabajaba 4 noches todas las semanas, por lo menos hasta las 8 1/2 de la noche del día siguiente... y esto durante 6 meses.” “Otro, a la edad de 9 años, a veces trabajaba tres turnos consecutivos de 12 horas, y a los 10 años de edad dos días y dos noches seguidos.” “Un tercero, ahora de diez años, [...] trabajaba tres días desde las 6 de la mañana hasta las 12

de la noche, y hasta las 9 de la noche los demás días.” “Un cuarto, ahora de 13 años [...], trabajaba de 6 de la tarde hasta las 12 del mediodía siguiente, y a veces hacía tres turnos seguidos, por ejemplo desde el lunes de mañana hasta el martes de noche.” “Un quinto, ahora de 12 años, trabajó en una fundición de hierro de Staveley desde las 6 de la mañana hasta las 12 de la noche durante una quincena, pero ahora está incapacitado para seguir haciéndolo.” George Allinsworth, de nueve años: “Vine aquí el viernes pasado [...]. El día siguiente tuvimos que empezar a las 3 de la mañana, así que pasé toda la noche aquí. Vivo a 5 millas de aquí. Dormí en el suelo [...], sobre un mandil, y me tapé con una chaquetita. Los otros dos días estuve aquí a las 6 de la mañana. ¡Claro que sí, es un lugar caluroso este! Antes de venir aquí trabajé también un año entero en un alto horno. Era una fábrica muy grande, en el campo. También empezaba el sábado a las 3 de la mañana, pero estaba muy cerca de casa y podía dormir en casa. Otros días empezaba a las 6 de la mañana y terminaba a las 6 o 7 de la tarde”, etcétera (369 y 370 [310-312]).

Y cabe agregar que las “causas de ausencia” de los muchachos que se mencionan en este pasaje incluyen las horas obligatorias supuestamente dedicadas a la educación (junto con los límites legales de horas de trabajo impuestos para ciertos grupos etarios). Las ingeniosas soluciones que eran capaces de elucubrar los capitalistas británicos para circunvalar esta legislación solo son comparables a la evasión de la legislación modernizante en los principados del Danubio cuando se procuraba instituir el trabajo asalariado en reemplazo del peonaje feudal: “Con una profunda comprensión de la economía política, no se toma la jornada laboral en su sentido corriente, sino la jornada laboral necesaria para la elaboración de un producto diario medio, el cual es fijado de manera tan mañosa que ni un cíclope podría ejecutarlo en 24 horas” (347 [285 y 286]).

Hemos aceptado la invitación de Marx a examinar el interior del espacio del trabajo capitalista, acumulando testimonios sobre la producción y la reproducción por igual. Pero también vale la pena salir al exterior para contemplar el paisaje que el sistema ha producido para sí mismo. Ya se han mencionado los aspectos ecológicos de este juicio condenatorio,[5] pero no deberíamos dejar de tener en cuenta que, a pesar del interés académico que tan a menudo ha despertado la imaginería de Marx sobre la explotación vampirizante, la comparación más frecuente que se establece con el trabajo asalariado es la esclavitud y, en segundo lugar, el encarcelamiento (ambos suelen coincidir, por

cierto). El informe de Diodoro Sículo sobre las minas romanas de oro abre la serie (como era de esperarse, a continuación del extenso análisis de los metales preciosos), incluido presumiblemente para ilustrar las ventajas humanas del trabajo asalariado por sobre la esclavitud (con la única excepción del maltrato al que se sometía a los infortunados supervisores en la antigüedad: “El villicus de la antigua Roma, como administrador al frente de los esclavos agrícolas, [recibía] ‘una ración menor que los siervos, porque su trabajo era más liviano que el de estos’ [Th. Mommsen, Römische Geschichte]”, 275, n. 6 [208, n. 43]). Sin embargo, El capital concluye, como hemos visto, recomendando pícaramente un retorno a la esclavitud en las colonias, donde las “leyes del desarrollo capitalista” se han implantado hasta entonces de forma insuficiente.

Los espacios de la esclavitud, como los de esas minas de las que el cuerpo del esclavo solo retorna a la luz del día en el momento de la muerte,[6] expresan un contraste curiosamente dialéctico con los efectos del capitalismo en sus propias zonas rurales, donde las incesantes expulsiones y la demolición masiva de viviendas campesinas engendran vastas desolaciones reservadas para los cultivos comerciales o para el ganado, si no para ciervos y zorros. (Podría decirse que el asilo o el hospicio [workhouse], 823 y 824 [824 y 825] ofrecen un punto intermedio entre la esclavitud y la extinción.)

Aun así, es preciso recordar que la labor de esas nuevas poblaciones trabajadoras está dando a luz un nuevo paisaje industrial. No solo las fábricas (con sus “máquinas ciclópeas”) son construidas por las personas que las habitarán y trabajarán en ellas, sino también “canales, muelles de mercancías, túneles, puentes, etc.” (573 [542]), aun cuando “solo [sean] lucrativos en un futuro distante”. Ese futuro distante es nuestro propio tiempo, y son innumerables las historias de grandes ciudades (desde Brasilia hasta Chandigarh, incluido el desarrollo de centros urbanos ya existentes, como San Pablo) que terminan por excluir de su centro a la siempre creciente población de quienes las han construido, rodeándose de un cordón de barrios pobres habitados por trabajadores o de bidonvilles para desempleados.[7] Lo que más tarde será denominado “gentrificación” es entonces el equivalente urbano de los desalojos y la despoblación del campo (837-842 [853-858]): hasta los barrios obreros de las ciudades tradicionales son vaciados y reconstruidos para inquilinos más ricos, expulsando a los anteriores ocupantes trabajadores fuera de los límites urbanos o directamente dejándolos sin techo. Esta dialéctica marxiana de la unidad entre la prosperidad y la miseria anticipa aquí también los dilemas, mucho más apocalípticos, de la ciudad mundial bajo la globalización.

Ateniéndonos a la última forma que ha cobrado esta dialéctica —la exposición de la “ley general” mediante la cual la productividad industrial engendra simultáneamente trabajo excesivo y desempleo—, hacemos la recorrida final por estos espacios extremos del capitalismo, en los que nos enfrentamos a una forma de “nuda vida” mucho más profundamente enraizada en el sistema económico que los desahuciados habitantes de los campos de concentración que describe Agamben.[8] He aquí, a modo de ejemplo, un testimonio sobre el desahucio del trabajador agrícola:

En lo que respecta a cualquier reducción ulterior de sus ingresos, el hind* puede decir: nihil habeo, nihil curo [nada tengo, nada me preocupa]. No abriga temores por el futuro, porque nada tiene, salvo lo absolutamente indispensable para su existencia. Ha alcanzado el punto de congelación, a partir del cual arrancan los cálculos del arrendatario. Venga lo que viniere, no le tocará parte alguna en la dicha o en la desdicha (834 [848]).

La forma espacial se predica de una escena primordial en la que lo irrepresentable se aborda como en un límite más exterior. De estos fenómenos que en última instancia son irrepresentables —trabajo, fatiga, la completa absorción del tiempo humano, mi perpetua exclusión de un espacio que nunca es mío (que está literalmente enajenado)—, ninguno es tan irrepresentable como el hambre, despojada de todas sus formas culturales y reducida a una inanición y a una debilidad que no tienen nombre. ¿Cómo ver por fin el hambre en sí y no apenas los cuerpos a través de los cuales se expresan sus efectos? La forma espacial de Marx —transmitida por boca de sus testigos y en las voces de esos otros que testimonian con compasión u horror desapasionados— consiste en la paciente exploración de los espacios, en la búsqueda de esa realidad última de lo irrepresentable, una búsqueda que va desplazándose paso a paso de las estadísticas y las regiones a las ciudades y los pueblos, y luego a las calles, a las casas, a las habitaciones, hasta que solo resta una última mirada a la nada del cuarto trasero, cegador, insoportable, un lugar de donde nos sentimos impelidos a apartar la mirada:

La puerta siguiente en la que golpeamos fue abierta por una mujer de edad mediana, quien sin pronunciar una palabra, nos hizo pasar a un cuartito interior donde se sentaba toda su familia, en silencio, con los ojos clavados en un fuego mortecino, a punto de extinguirse. Era tal la desolación, la desesperanza que envolvía a esa gente y a su cuartito que no deseo otra cosa que no contemplar jamás una escena semejante. "No han ganado nada, señor", dijo la mujer señalando a los niños, "nada en 26 semanas, y todo nuestro dinero se ha ido, todo el dinero que el padre y yo ahorramos en tiempos mejores, con la ilusión de tener una reserva cuando los negocios anduvieran mal. ¡Mire!", gritó casi fuera de sí, mostrándonos una libreta de ahorros con todas las anotaciones regulares de dinero colocado y retirado, de tal manera que pudimos comprobar cómo su pequeño caudal había comenzado con el primer depósito de 5 chelines, cómo había aumentado poco a poco hasta llegar a las £20 y cómo se había desinflado de nuevo, pasando de libras a chelines, hasta que la última anotación hacía que la libreta tuviera el mismo valor que un pedazo de papel en blanco. Esta familia recibía diariamente una mísera comida del workhouse... Nuestra visita siguiente fue a la mujer de un irlandés. El marido había trabajado en los astilleros. La encontramos enferma por falta de alimentación, echada en un colchón, con sus vestidos puestos, apenas cubierta con un pedazo de alfombra, pues toda la ropa de cama había ido a parar a la casa de empeños. Sus macilentos hijos la cuidaban, aunque parecían necesitar ellos los cuidados maternos. Diecinueve semanas de inactividad forzada la habían reducido a ese estado, y mientras nos contaba la historia del amargo pasado, se lamentaba como si hubiera perdido toda esperanza en un futuro mejor... Cuando salíamos de la casa un hombre joven que corría hacia nosotros nos alcanzó, solicitándonos que fuéramos a su casa y viéramos si se podía hacer algo por él. Una mujer joven, dos hermosos chicos, un montón de boletas de empeño y una pieza totalmente vacía era todo lo que tenía para mostrar (824 y 825 [837 y 838]).

[1] No se trata de una mera figuración: en un trabajo impresionante y original, Michael Lebowitz demuestra que la noción de separación contiene toda una estrategia práctico-política; véase Following Marx, Chicago, Haymarket, 2009, pp. 346-348, así como el capítulo VII de este libro.

[2] Véase Eglantine Colon, "Marx's Voices", de próxima publicación.

[3] Véase mi capítulo sobre la revolución cultural —"Cultural Revolution"— en

Valences of the Dialectic, Londres, Verso, 2010.

[4] James G. Scoville, “The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin”, en Industrial Relations, año 40, núm. 4, octubre de 2001, y V. G. Devinatz, “Lenin as Scientific Manager”, en Industrial Relations, año 42, núm. 3, julio de 2003.

[5] Véase también John Bellamy Foster, Marx’s Ecology, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 [trad. esp.: La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza, trad. de Carlos Martín Ramírez y Carmen González Sánchez, Barcelona, El Viejo Topo, 2004].

[6] “El esclavista compra trabajadores como compra caballos. Con la pérdida del esclavo pierde un capital que debe reemplazar mediante un nuevo desembolso en el mercado de esclavos. Pero ‘los arrozales de Georgia y los pantanos del Mississippi pueden ser fatalmente nocivos para la constitución humana; el derroche de vidas humanas que requiere el cultivo de esos distritos, sin embargo, no es tan grande como para que no lo puedan reparar los desbordantes criaderos de Virginia y Kentucky. Las consideraciones económicas, que [...] brindan cierta seguridad de tratamiento humano si identifican el interés del amo con la conservación del esclavo, una vez que se practica la trata se convierten en motivos para explotar al máximo la faena del esclavo, ya que cuando puede llenarse inmediatamente su lugar gracias al aporte de criaderos extranjeros de negros, la duración de su vida, mientras sobreviva, se vuelve asunto de menor importancia que su productividad. Por eso, en las regiones importadoras de esclavos, una máxima en el manejo de estos es que el sistema económico más eficaz es aquel que en el menor espacio de tiempo extrae del ganado humano (human chattel) el mayor volumen de rendimiento posible. Precisamente en los cultivos tropicales, en que las ganancias a menudo igualan cada año al capital total de las plantaciones, es donde más inescrupulosamente se sacrifica la vida del negro. Es la agricultura de las Indias Occidentales, fuente durante siglos de riquezas fabulosas, la que ha sumido en el abismo a millones de hombres de la raza africana. Es hoy día en Cuba, cuyos réditos suman millones y cuyos plantadores son potentados, donde encontramos en la clase servil, además de la alimentación más basta y el trabajo más agotador e incesante, la destrucción directa, todos los años, de una gran parte de sus miembros por la tortura lenta del trabajo excesivo y la carencia de sueño y de reposo’” (377 [321]).

[7] Véase James Holston, The Modernist City, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

[8] En realidad, el concepto seudobiológico que desarrolla Giorgio Agamben en Homo Sacer, al igual que los de Michel Foucault, remite a categorías de la dominación (habría sido difícil que no lo hiciera, dado su ejemplo de los campos de concentración). De ahí que pueda decirse que la miseria del desempleo es la forma más fundamental y concreta de la que derivan estas conceptualizaciones posteriores: lo concreto es lo social, el modo de producción, lo que produce históricamente el ser humano; las conceptualizaciones metafísicas, como las que involucran la naturaleza o la muerte, son derivaciones ideológicas de esa realidad más básica.

* Tal como aclara Marx unas líneas más arriba, hind es “una denominación del obrero agrícola heredada de los tiempos de la servidumbre”. [N. de la T.]

VI. EL CAPITAL Y LA DIALÉCTICA

NUESTRA LECTURA ha identificado la “ley general absoluta del capital” como el eje de la representación de Marx, o bien, mejor aún, de su construcción de este sistema (los dos clímax que identificamos son momentos de clausura antes que momentos de totalidad). Con esta “ley”, que postula la identidad entre productividad y miseria, nos situamos en un punto a partir del cual el resto del sistema se hace visible, es decir, aparece precisamente como totalidad. (También hemos comprobado que los diversos puntos de figuración —secundarios con respecto a esta formulación central—, lejos de funcionar como elementos decorativos, constituyen momentos en los que se vislumbra el sistema más abarcador.)

La unidad de lo negativo y lo positivo, tan cautivadora como chocante en este momento central del tomo I, es indudablemente dialéctica en el sentido más aceptado del término; cada lado de la formulación devela de forma inevitable su otra cara: el sufrimiento humano aunado a la productividad tecnológica, el impresionante progreso científico y técnico erigido sobre vidas desechadas (algo que desde el punto de vista histórico no es comparable con la pobreza de los así llamados “países subdesarrollados”).

Nuestro propósito aquí no ha sido defender la “verdad” en El capital de sus enemigos antimarxistas (cuyos argumentos contra la validez de la teoría laboral del valor, la transformación del valor en precios y la tasa decreciente de ganancia se enuncian todos con referencia a esta teoría de la verdad como “reflejo”): El capital más bien se sostiene o cae como la representación de un sistema. Lejos de ello, nuestro análisis parece correr mayores riesgos frente a las críticas de la dialéctica originadas en el interior del marxismo, que buscan reescribir esa obra como un libro totalmente distinto. En este sentido, la escuela del “marxismo analítico” (hoy abandonada por sus fundadores, que desde entonces han devenido en posmarxistas)[1] estaba resuelta a traducir el marxismo dialéctico o tradicional a una perspectiva que satisficiera dos principios fundamentales: el primero, bajo la improbable bandera de la microeconomía, plantea el requisito existencial de que cualquier cosa que se atribuya al sistema o a la totalidad del capital debe tener su equivalente o fundamento en la experiencia individual, que es como borrar la dialéctica hegeliana de la esencia y la apariencia (sobre las que

Marx observó que, si coincidieran en la vida real, “toda ciencia sería superflua”).[2] Este argumento peculiar (que también puede usarse contra el psicoanálisis y la doctrina freudiana del inconsciente) tiene el resultado, intencional o no, de abolir la distinción entre valor y precios, central para gran parte del entramado de El capital.[3]

El segundo principio de este enfoque abandona de manera decisiva la lógica hegeliana para retornar a la vieja lógica aristotélica del sentido común que subyace al principio de no contradicción, lo cual implica que su reescritura del marxismo no es incidentalmente no dialéctica, sino que apunta de modo central al abandono de la dialéctica propiamente dicha, que considera inescindible de Hegel. El objetivo de liberar a Marx de Hegel y de la dialéctica también fue adoptado por Korsch y Althusser, el primero, en nombre de su método historicista de “especificación”,[4] y el segundo, en nombre del materialismo propiamente dicho (aunque de un tipo “estructural” y más tardío, aleatorio). En estos casos, los resultados también fueron bastante diferentes: Korsch terminó por abandonar el marxismo ortodoxo para adherir al comunismo consejista y a una suerte de anarquismo, en tanto que Althusser permaneció en el partido, criticando desde adentro una ortodoxia que él asociaba con el estalinismo e identificaba sistemáticamente como una suerte de idealismo hegeliano. Mientras que el método de “especificación” de Korsch conserva mucho de lo que aún podríamos reconocer como dialéctica bajo la guisa del historicismo, Althusser intentó reescribir la sustancia de la vieja dialéctica de base y superestructura en la forma de coyunturas estructurales y aparatos institucionales.

Es fácil imaginar la forma que tomaría esa purificación “analítica” antidialéctica de Marx en el caso de la “ley general absoluta”, que la lógica aristotélica puede reescribir como un progreso tecnológico cuyo resultado es la pérdida de empleos.[5] De este modo se eliminan las contradicciones de raíz para caer en conclusiones socialdemócratas muy conocidas —el bienestar, la creación de nuevos tipos de empleos y otros remedios keynesianos— que dejan el capitalismo intacto como sistema, precisamente porque no lo identifican como un sistema. El impacto de la formulación dialéctica apuntaba a subrayar la fatídica unidad del capitalismo como modo de producción cuya expansión no puede ser frenada a voluntad mediante la reforma socialdemócrata, ya que a medida que acumula nuevo valor, el capitalismo continúa produciendo un ejército de reserva de desempleados que nunca para de crecer, ahora a escala global. La “motivación de la ganancia” (ya una ideología central e indefectible del sistema) se acrecienta y se abona en nuestros tiempos con la ideología del

downsizing [reducción del tamaño], de acuerdo con la cual los bancos y las inversiones recompensan instituciones capaces de generar aún más desempleo en nombre de la “eficiencia”. Cabe subrayar que estos procesos no son aberraciones, sino extensiones históricamente lógicas e inevitables del capitalismo propiamente dicho: lejos de limitarse a deplorar esa dinámica como estrategia excesiva o evitable de tal o cual cultura corporativa nacional, la “ley general absoluta” de Marx apuntaba precisamente a ponerla de relieve.

Entonces, lo que se pasa por alto en la mencionada revisión —y en verdad, escisión— de la dialéctica de El capital es la función central que cumplen la negatividad y la contradicción. Adorno expresó la denuncia filosófica más elocuente de la positivización de la sociedad que siguió a esta expulsión gradual de lo negativo y lo “crítico” de sus prácticas, tanto intelectuales como económicas, mientras que las rebuscadas refutaciones de la negación en nombre de la diferencia, enunciadas por Deleuze (y, de otro modo, por Derrida), difícilmente puedan ser leídas como la defensa de esa positivización universal, sino más bien como su crítica desde un punto de vista filosófico diferente y en un código diferente, que aborda la negatividad como una entidad positiva.

El uso que hace Marx de la dialéctica ya no se basa aquí en una defensa programática de la negatividad hegeliana como lema filosófico. De hecho, cabría argumentar que en Marx la filosofía —es decir, la abstracción filosófica— queda abolida al realizarse, tal como él mismo recomendó en una célebre “tesis sobre Feuerbach”. Podríamos ilustrar este proceso tomando una posición diferente en el famoso debate sobre la enajenación, una posición que evite el repudio althusseriano de su supuesto idealismo hegeliano y al mismo tiempo eluda el humanismo que embandera a los defensores marxistas de los primeros manuscritos. De hecho, en la lectura que hicimos aquí hemos comprobado que el concepto de enajenación o alienación —en su forma más hegeliana, como la manera en que alieno mi propia producción produciéndola desde el vamos como separada de mí, de modo tal que ella se sitúa frente a mí como un objeto y una fuerza de total ajenidad— es en gran medida intrínseco a la estructura de El capital, donde, como hemos visto, la clase obrera forja sus propios “grilletes de oro”, presta al capital por adelantado su propio salario y fomenta la acumulación de plusvalor mediante su propio plusvalor, sin siquiera omitir la incitación a inventar e introducir nueva tecnología como la respuesta del capitalismo a su propia resistencia. Aquí encontramos con creces la forma y la acción de la enajenación, solo que se ha omitido su rótulo filosófico; en este sentido, entonces, sería preferible ver esta operación menos como la abolición de la

filosofía que como su consecución en una forma nueva. A esto se refería Marx con su famoso lema en el que recomendaba elevarnos de lo abstracto a lo concreto (G, 101 [22]). La filosofía tradicional fue en verdad la conquista de lo abstracto como tal, el surgimiento de conceptos universales a partir de la “floreciente y resonante confusión” del pensée sauvage, la desconexión entre las ideas platónicas y su encarnación material en el momento en que se inventó la filosofía en la antigua Grecia. Lo concreto marxiano, entonces, no es una suerte de tercer término ni aquello que Hegel enunciaba como “retorno a sí” de lo abstracto, sino más bien la supercesión de esas diferenciaciones disciplinarias que caracterizan a la modernidad, así como el descubrimiento de la totalidad en carácter de interrelación universal: en esta instancia, el descubrimiento de que esa abstracción llamada “enajenación” (Entfremdung, Entäusserung) es en sí un signo y un síntoma de la dinámica de la enajenación activa en la realidad y en el capitalismo como sistema emergente en su totalización de la sociedad.

En este punto, donde se descubre que la enajenación no es una idea o concepto sino una forma, ya no estamos en un mundo empirista-aristotélico sino dialéctico; y en este nuevo mundo, donde “el trabajo y el dolor de lo negativo” (Hegel) están por todas partes, tampoco necesitamos ya ese concepto en particular. Lo que permanece es la noción fundamental de la contradicción en sí, acerca de la cual debemos afirmar que es idéntica a la unidad de los opuestos, opuestos que ya no necesitan ser identificados con lo negativo y lo positivo ni rotulados como tales, en la medida en que la dialéctica implica un perpetuo intercambio de lugares entre ellos y una perpetua transformación de uno en el otro. Para ponernos aún más técnicos por un momento, esto significa que la famosa “identidad entre la identidad y la no identidad” también es lo mismo que la “no identidad entre la identidad y la no identidad”, punto en el cual me temo que la filosofía realmente ha llegado a su fin en el viejo sentido y en el que además resulta imposible “decidir” si el capitalismo es positivo o negativo, bueno o malo, en la medida en que, de acuerdo con el Manifiesto, es ambas cosas a uno y el mismo tiempo.

Las palabras “bueno” y “malo” forman parte de nuestro lenguaje cotidiano y compartido del sentido común, y como veremos más adelante la dialéctica no puede proponer su abolición en nombre de algo nuevo y utópico (aun cuando comparte el proyecto nietzscheano de trascender esta particular oposición binaria, junto con todas las demás). Así que quedamos librados a la oposición, cuyos términos podemos enfatizar según nuestra preferencia. El motivo por el que Marx tiene que poner el énfasis en las propiedades destructivas del

capitalismo es obvio por demás, pero tal vez no sea tan evidente por qué —salvo por su interés en el progreso y la innovación tecnológica— querría que nosotros enfatizáramos alguna vez su lado positivo. No obstante, este particular énfasis —que hoy ostensiblemente hemos perdido de vista— es también lo que constituye el compromiso del marxismo con el futuro y el desarrollo histórico propiamente dicho. Desde esta perspectiva, nos urge mantenernos alertas ante la denuncia moralizante del capitalismo y ante la tentación de regresar a un pasado más simple conservando lo que aún queda de escala humana en el presente desarrollo colosal y sobrehumano del sistema. De todos modos, la disyuntiva entre una descripción “buena” del capitalismo (como constante revolución e innovación) y una mala (como explotación y dominación) es en realidad una disyuntiva política y no lógica o científica: una elección que corresponde hacer en función de la situación presente y una vez que se haya determinado si lo que puede energizar políticamente a las personas es lo negativo —la ira— o lo positivo —la esperanza—.

Pero esta opcionalidad parece vaciar de todo su contenido a la oposición entre lo negativo y lo positivo para volver a colocar el peso de la interpretación en la situación (tal como es, a su vez, interpretada). Y en verdad, creo que eso es lo que prevalece en el pensamiento dialéctico, donde incluso lo que he calificado de eje de la dialéctica, a saber, la “idea” de contradicción, ha de ser comprendida formalmente antes que con un contenido específico. En este punto debo volver a hacer hincapié en mi identificación de la contradicción con la mentada unidad de los opuestos, que tantos frutos ha rendido aquí. Ello aparentemente equivale a conducir la dialéctica de regreso a su mecanismo fundamental o partes más elementales, es decir, las de la oposición binaria (cuya fragilidad ya hemos observado antes en una de sus formas más potentes: el par binario ético). De hecho, he sugerido en otro texto que el momento del estructuralismo detonó un renacimiento del pensamiento dialéctico debido a su énfasis (originariamente lingüístico) en las oposiciones binarias (aun cuando es probable que hayamos aprendido la dialéctica de ellos por accidente y malentendido antes que por la existencia de una afinidad más profunda entre ambos sistemas).[6]

De todas formas, hemos visto algunas de esas oposiciones en funcionamiento, comenzando por la de cualidad y cantidad, ya en la primera página de El capital, donde esta particular oposición abstracta tomó la forma de valor de uso y valor de cambio, para recién más tarde develarse como una oposición entre materia y mente, el cuerpo físico del trabajo concreto y las propiedades mentales o espirituales de la mercancía, y de ahí avanzó hacia el espacio y el tiempo, lo

absoluto y lo relativo, y así sucesivamente. Pero en esta lista se desatiende a una oposición fundamental, a la que la filosofía contemporánea nos ha retornado con insistencia: la oposición entre identidad y diferencia.

Y aquí me atrevería a insertar una hipótesis nada menos que sobre los orígenes de la dialéctica. En efecto, creo que la dialéctica nació para lidiar con una situación histórica extraña y sin precedentes, en la que todo es diferente y sin embargo permanece igual; una situación en la que el descubrimiento (o la invención) de la historia revela las enormes disparidades estructurales, no solo entre anciens y modernes sino entre todos los diferentes modos históricos de producción, pero a la vez es evidente que, en otro sentido, son todos lo mismo: modos de producción. De igual manera, la historia revela la inmensa variedad de grupos que ejercen dominio sobre otros grupos —castas, órdenes feudales, clanes, familias, hordas y, finalmente, el grupo exclusivo de nuestro modo de producción, las clases sociales— y sin embargo, en otro sentido, son todos clases sociales, todos en cierto modo lo mismo: una clase dominante que extrae su plusvalor de una clase trabajadora. La dialéctica es entonces un modo de pensamiento capaz de combinar lo singular y lo general de forma única, o bien, mejor aún, de cambiar engranajes del primero al segundo y viceversa, de identificarlos de modo tal que permanezcan diferentes.

Si es así, ¿cómo podría escapar ella misma a este destino? ¿Cómo podría esperar la dialéctica cambiar incesantemente de forma y estado sin de algún modo permanecer a la vez igual a sí misma y caer bajo una sola categoría abstracta, que luego rechaza en el momento inmediatamente posterior?

Este también podría ser el momento de decir algo sobre la idea de sistema, que también se asocia con el estructuralismo. ¿Y acaso no hemos usado en todas partes este término estructuralista como una suerte de sinónimo del de totalidad, más hegeliano (y en consecuencia, por definición, inconmensurable)? Desde luego, el término “sistema” también está insuflado de connotaciones positivistas y parsonianas, de la teoría de sistemas; sin embargo, aquí lo uso (en Marx no aparece con particular frecuencia) a fin de subrayar el impulso mecánico e implacable de la acumulación capitalista propiamente dicha. En este punto podría seguir siendo útil prestar atención a la figuración, puesto que el abordaje marxiano del sistema es desde la perspectiva espacial bastante distinto del hegeliano, en el que una conciencia o una idea “retorna a sí misma” para alcanzar un estadio más alto de la autoconciencia, una tematización más intensa. En Marx, en cambio, la dinámica de la separación pone en movimiento una

dialéctica del exterior y el interior: a fin de descubrir la ganancia, necesitamos "salir de la esfera de la circulación"; el consumo tiene lugar "fuera" de la producción o la circulación, y así sucesivamente. Esta figura dramatiza entonces la naturaleza expansiva del capitalismo, que lleva su exterior hacia su interior y acrecienta su propia esfera de actividad para envolver su anterior exterior dentro de su dinámica que ahora lo abarca todo (el imperialismo es apenas la ejemplificación más impresionante de este proceso). Así, en un momento profético, Marx observa la dinámica de la familia obrera, cuyo empobrecimiento debe ser reemplazado por "sustitutos" del exterior, que luego abren un campo más amplio para la producción de mercancías nuevas (y más baratas) (432, 518, n. 39 [383, 482, n. 122]). En este sistema, entonces, la reproducción social pasa a ser un vehículo para el acrecentamiento de la producción de mercancías. Allí donde la Entäusserung hegeliana externalizaba el producto solo para enriquecerse por medio de su reapropiación (y retornar a sí misma), el sistema marxiano postula una separación creciente que requiere su propio acrecentamiento.

De cualquier forma, aun cuando la reificación sea inherente al lenguaje como tal —un peligro omnipresente e ineludible con el cual el proceso de nombramiento amenaza hasta a las entidades más efímeras y situacionales—, no por ello debemos sacar las consecuencias más extremas de la irrepresentabilidad absoluta o las inevitables autocontradicciones implícitas en cualquier formulación o proposición positiva, como ocurre con algunas versiones de la deconstrucción. La reificación puede ser interrumpida, aun cuando sea solo de una forma puntual que no perdure ni produzca un discurso de transparencia permanente (la dialéctica no puede convertirse en una lengua franca utópica). En primer lugar, la figuración, como hemos visto, es capaz de detener los efectos de la nominación y reapropiarse de ellos durante un nuevo momento de conciencia dialéctica. En segundo lugar, la propia estructura de las oposiciones binarias que pareciera condenar el pensamiento a una repetición perpetua de dualismos estereotípicos contiene mecanismos que pueden ser vueltos contra su propia dinámica ideológica tradicional para desbaratarla y producir en su lugar una conciencia más compleja e histórica.

Hasta en Hegel advertimos una incipiente percepción de la reificación inherente al "concepto nombrado": la objeción a la fórmula tripartita y simplificada (tesis, antítesis, síntesis), con la que él mismo ocasionalmente populariza o vulgariza su "sistema" filosófico, queda instructivamente allanada con la adición de un cuarto término en la lógica más abarcadora, en la que Hegel ahora reemplaza la

"síntesis" por otra vieja amiga, la "negación de la negación".[7] Este último término, inscripto oficialmente por Engels y luego por Stalin en su filosofía dialéctica, y sometido a casi tanto oprobio como el par "base y superestructura", es en realidad un movimiento formal y orientado hacia el futuro, que, a diferencia de la idea regresiva de "síntesis" o retorno a las cualidades originales, deja abierto el resultado por venir.

En efecto, lo que sugiere nuestro enfoque formalista es que los polos o conceptos de negativo y positivo no son en absoluto tan fijos como pensamos en un primer momento y, al mismo tiempo, que incluso el contenido de las oposiciones individuales está sujeto a fluir, en la medida en que pueden transformarse una en la otra (ya que la cualidad también es "lo mismo" que el cuerpo, que el trabajo concreto, que el tiempo, etc.). En este sentido, entonces, puede decirse que hay una unión vertical de los opuestos (identificación recíproca de las diversas oposiciones), así como está la forma simple y horizontal en que la diferencia se transforma en la identidad y viceversa.

De ahí que prefiera analizar la dialéctica con referencia a sus formas antes que a su contenido. Ni siquiera la contradicción está exenta de ese fluir, en la medida en que puede dar lugar a la mediación: ya hemos visto que el dinero funciona como una suerte de reificación del problema del valor más que como su solución, y también como posibilidad de circulación, como cuando Marx, al comparar la contradicción con el movimiento elíptico de los cuerpos celestes, sugiere una noción de contradicción como movimiento y circulación en lugar de la reificación del dinero: "El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse" (198 [127]). Pero quizás esta no sea más que otra oposición: reificación versus mutabilidad, y así sucesivamente: las posibilidades de esta sinonimia y sus metamorfosis no son infinitas.

De todos modos, necesitamos ir un poco más lejos al caracterizar la dialéctica de Marx en este libro: es preciso hacer hincapié una y otra vez en el hecho de que El capital no es filosofía dialéctica, sino más bien, si es que el término transmite la diferencia, teoría dialéctica, o bien "especificación" dialéctica, adaptando a Korsch. Lo que quiero decir con esto es que los conceptos filosóficos nombrados, tales como la enajenación o incluso la contradicción, no desempeñan aquí un papel expreso como tales; las palabras que los nombran aparecen rara vez si es que lo hacen; las abstracciones a las que corresponden los conceptos no se desarrollan como tales y en su propio lenguaje. Solo la de Hegel es una

filosofía dialéctica en el sentido de que en ella ocurre todo eso; quizás en verdad la primera y la última (salvo por sus discípulos). En Marx, esas abstracciones y esos conceptos han ido a parar al subsuelo; siguen activos y continúan dando forma a los procesos en los que de algún modo se han materializado, pero ya no están presentes en nombre de ellos mismos. Para usar otra palabra actual, el texto de Marx puede verse como una práctica de inmanencia dialéctica.

Pero junto con esa retirada de la filosofía (que la realiza al tiempo que anula su autonomía), está ocurriendo aun otra cosa que es más difícil de expresar e implica que la "dialéctica" no es un concepto filosófico en ese sentido. En efecto, a fin de que un pensamiento, una oración o un análisis sean dialécticos, también tenemos que pensarlos como tales, es decir que la dialéctica es una especie de autoconciencia de lo que ya es pensamiento de segundo grado (filosofar, abstraer): no hay dialéctica si no advertimos que estamos practicando la dialéctica; no hay pensamiento dialéctico espontáneo y genuino (no autoconsciente) (aun cuando sea el retorno a aquello a lo que nos invitaron los "marxistas analíticos"). El pensamiento dialéctico nunca puede devenir en pensamiento de sentido común (o ideología), como sí ocurrió con el pensamiento aristotélico o kantiano. Por otra parte, sería incorrecto decir que debemos captar nuestro pensamiento como un ejemplo de la dialéctica, pero esta formulación incorrecta nos pone en el camino correcto, en la medida en que solo puede haber un ejemplo, una especificidad, en presencia de determinado universal o generalidad. Todo pensamiento dialéctico es, no obstante, singular; la dialéctica no es un universal o una generalidad del tipo que permite ejemplos. Cada momento dialéctico es único y no es generalizable, y de ahí que solo podamos describir lo que es dialéctico con referencia a sus diversas formas (unidad de los opuestos, contradicciones, etc.) y no con referencia a conceptos abstractos. Entretanto, como lo entendió Korsch, esta especificidad o singularidad, este pensamiento que no permite abstracción ni generalización, único pero concreto, ha de ser caracterizado por lo tanto de otra forma, a saber, como histórico. Solo la historia es única pero significativa de esta manera dialéctica; el capitalismo no es un concepto sino un fenómeno histórico (con sus caras gemelas de estructura y acontecimiento); El capital es en sí mismo un acontecimiento histórico único, y eso constituye su dialéctica.

[1] Los nombres fundamentales son Gerald A. Cohen, Jon Elster y John Roemer; sus críticos marxistas son numerosos, pero véanse por ejemplo Michael

Lebowitz, Following Marx, Chicago, Haymarket, 2009, y Daniel Bensaïd, Marx for Our Times, Londres, Verso, 2002. La organización externa de esas obras, divididas “analíticamente” en proposiciones y argumentos, no es más prueba de objetividad no ideológica que la organización de la ética de Spinoza en axiomas. El magisterial Karl Marx’s Theory of History, de Gerald A. Cohen, por ejemplo (Princeton, 1978 [trad. esp.: La teoría de la historia de Karl Marx, trad. de Pilar López Máñez, Madrid, Siglo XXI y Pablo Iglesias, 1986]), resulta ser una lectura de El capital como ataque al consumismo, jugada política que habría sido mucho más eficaz si se hubiera abordado de forma dialéctica en lugar de “analítica”.

[2] Karl Marx, Capital, vol. III, Londres, Penguin, 1981, p. 956 [trad. esp.: El capital, t. III, vol. III, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 1040].

[3] Curiosamente, este énfasis en el “individualismo metodológico” parece carecer de las preocupaciones existenciales que impulsaron a Sartre a intentar, a lo largo de toda su vida, la reconciliación del marxismo con la fenomenología (tentativas que enriquecieron notablemente al marxismo con nuevos puntos de partida).

[4] Véase Karl Korsch, Karl Marx, Nueva York, Russell and Russell, 1963, caps. 2 y 3 [trad. esp.: Karl Marx, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Folio, 2004].

[5] Aquí pueden ser instructivos los comentarios de Marx sobre el intento de sanear (o “lavar”) las contradicciones en el problema de la tecnología: “¡Y es aquí donde estriba la gracia de la apologética capitalista! ¡Las contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista! Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga, como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc.; el economista burgués declara simplemente que el examen en sí de la maquinaria demuestra, de manera concluyente, que todas esas contradicciones ostensibles son mera apariencia de la realidad ordinaria, pero que en sí, y por tanto también en la teoría, no existen” (568 y 569 [537 y 538]).

[6] Véase mi Valences of the Dialectic, Londres, Verso, 2010, pp. 17-19.

[7] Véase Georg W. F. Hegel, Science of Logic, Londres, Allen & Unwin, 1969, p. 836 [trad. esp.: Ciencia de la lógica, Madrid, UAM, 2011]. De hecho, el estereotipo tripartito se origina en la generalización metafísica que hace Hegel de la lógica del silogismo.

VII. CONCLUSIONES POLÍTICAS

TAL VEZ EL LECTOR alerta haya entendido ya que a mi juicio el tomo I carece de conclusiones políticas. Sin embargo, tratándose de un libro que ha sido considerado la Biblia de las clases trabajadoras en todo el mundo durante más de un siglo, escrito por el autor de uno de los textos clásicos y fundamentales de la teoría política en Occidente (el Manifiesto comunista), esta conclusión se vuelve una paradoja que demanda explicaciones.

Y las explicaciones requerirán en primer lugar esclarecer de algún modo el significado de lo político, cuestión que a mi parecer exige una distinción inicial entre la teoría política y la política tout court: mientras la segunda está almacenada en manuales para la militancia, la práctica política, la estrategia y las tácticas, como los escritos por Maquiavelo, Clausewitz, Sorel o Lenin, la teoría política es siempre de un modo u otro teoría constitucional; siempre pone en juego, necesariamente, la formulación de una constitución, e inevitablemente halla sus ancestros o padres fundadores en Aristóteles y en Polibio, cuya descendencia atraviesa el renacimiento florentino (¡otra vez Maquiavelo!) y sigue rumbo a los Estados Unidos del siglo XVIII, donde se agota su creatividad. Una constitución siempre es una construcción contrarrevolucionaria, concebida para prevenir el cambio, ya sea desde la derecha (golpes de Estado, "tiranías") o desde la izquierda ("violencia" de turbas, revolución). Se basa en tal o cual teoría de la representación (una vez entendido ya que, tal como lo expliqué con referencia a la representación conceptual en la "Introducción", la representación política también es como tal imposible). No obstante, incluso aquí es posible identificar cierta distinción entre la teoría y la práctica en ese momento de libertad, de supresión de la Ley, que se abre entre el "poder constituyente" y el "poder constituido", sobre el que Negri ha escrito de forma tan esclarecedora.[1]

La teoría política, entonces, toma como su objeto esencial de estudio e invención la formulación de constituciones: he ahí una razón más profunda de su actual irrelevancia. En efecto, tal como nos ha enseñado C. B. Macpherson, en el pensamiento fundacional de Locke llega un momento fatídico y revelador en el que la conceptualidad de la teoría política queda decisivamente invalidada, y es el momento en que aparece el dinero.[2] La intervención de este cuerpo extraño en un sistema de abstracciones que están formalmente incapacitadas para

acomodarlo o teorizarlo implica que la teoría política —la teoría constitucional — ya no es capaz de funcionar con autonomía: y el nombre de ese momento es “propiedad privada”, una realidad sumamente recalcitrante para la construcción constitucional.

Los lectores de este libro sabrán, sin embargo, que la mera noción del dinero no es del todo adecuada para describir este obstáculo fundamental de la teoría política: de hecho, los teóricos constitucionalistas que remontan su linaje a Aristóteles siempre han sabido algo sobre los ricos y los pobres, por muy torpemente que conceptualizaran el problema y lidiaran con él en abstracto. Pero precisamente el hecho de que todos los grandes teóricos políticos y constitucionalistas hayan escrito en un entorno precapitalista o aún esencialmente agrario sugiere que el problema de Locke debe ser redefinido y que el papel del dinero en su pensamiento local debe ser transferido a una versión bastante más compleja de ese fenómeno, a saber, el capital propiamente dicho. Con el surgimiento del capital, entonces, un sinfín de las categorías tradicionales del pensamiento constitucional se vuelven inservibles, entre ellas las de ciudadanía y representación, en tanto que la idea de democracia propiamente dicha —siempre un seudoconcepto y, durante la mayor parte de su existencia histórica, un término bastardeado— pasa a ser una ilusión engañosa. El Estado ya no es una entidad autónoma a ser teorizada por una disciplina intelectual y especializada que le pertenece: ha sido infiltrado hasta tal punto por el capital que cualquier teoría económica autónoma también se vuelve imposible, y esta simbiosis nunca fue tan evidente como en nuestra propia época, en la que los términos moralizantes (y tradicionales) como “corrupción” y “facción” se han convertido en entretenidas piezas de época.

Pero si la teoría política se ha extinguido como tal en el capitalismo, no cabe duda de que también ha habido una larga historia de invención política bajo el socialismo, por muy inaplicable que resultara la famosa constitución de Stalin. Por cierto, las teorías marxistas del Estado y del sistema jurídico han consistido principalmente en la crítica a sus formas y prácticas capitalistas, pero la admisión de una escasez de teorías políticas y de teorías de la justicia dentro del marxismo parece dar la razón a todas esas denuncias antimarxistas que se volvieron tan estridentes luego del discurso de Nikita Jurshchov y las revelaciones sobre la responsabilidad de Stalin en las purgas y el gulag. Creo, sin embargo, que la ausencia de una dimensión política en el marxismo —su radical disyunción entre la “economía” (para usar esta palabra en un sentido muy amplio y general) y la política— es una de sus fortalezas más notables y originales. De

cualquier modo, el tomo I no alienta demasiado a quienes buscan allí la visión de un sistema político más perfecto, y mucho menos algún indicio de su teorización: ni siquiera se concede en él un esbozo general de algún futuro socialismo en términos económicos.

Y en lo que concierne a la política en el sentido táctico y estratégico, apenas nos llegan a reconfortar algunas observaciones dispersas y ocasionales. Es cierto que en la sección primera está la célebre visión utópica de una “asociación de hombres libres”, pero lejos de decirnos algo sobre posibles llamados a la acción concreta, más bien nos deja entrever cómo concibe Marx los usos de la Utopía en la construcción de su representación, en tanto que el lenguaje de su enunciación aún es significativamente indistinguible del que usa el anarquismo. El llamado a las “combinaciones” de trabajadores es el sentido común político general de este temprano período de la organización obrera, en tanto que la extraña instancia de los “Libros azules” y de las inspecciones burguesas a las fábricas queda por ser evaluada (el propio Marx sugiere que eran usados por la facción terrateniente contra sus adversarios industrialistas en el parlamento). De los dos clímax de El capital, el cómico —disolución del Estado y de la sociedad en general— es claramente anarquista en espíritu, en tanto que la “expropiación de los expropiadores” es un quiasmo velado que profetiza la ruptura revolucionaria sin decir mucho sobre medios ni fines.

De El capital en sí debemos decir que consiste en la representación de una máquina peculiar cuya evolución es (dialécticamente) una con su avería, su expansión es una con su disfunción, su crecimiento es uno con su colapso. El secreto de esta dinámica histórica única ha de ser buscado en la famosa “tasa decreciente de ganancia”, que hoy, en plena globalización, también puede ser entendida con referencia al mercado mundial y a los límites últimos que este marca para aquella expansión necesaria (por vía de la cual el capitalismo siempre ha resuelto sus crisis). Pero se trata de una demostración formulada en términos de sistema antes que de agencia humana; en consecuencia, no es política en el sentido de la acción humana y parecería mejor calculada para alentar una ilusión de inevitabilidad antes que energizar programas para la acción.

En realidad, Karl Korsch sugirió tiempo atrás que el marxismo posee, en efecto, dos lenguajes fundamentales que pueden alternarse mutuamente, sustituirse entre sí o traducirse uno en el otro. Estos dos lenguajes o códigos son la lucha de clases y la acumulación de capital (o la ley del valor).

La descripción “objetiva” del proceso histórico como desarrollo de las fuerzas productivas y la descripción “subjetiva” de la historia como lucha de clases son dos formas independientes de pensamiento marxista, igualmente originales y no derivadas una de la otra […] pueden ser aplicadas de a una o juntas, según las condiciones de cada posición dada.[3]

La posibilidad de “transcodificar” el código del valor en el de la lucha de clases solo se hace visible de forma intermitente en El capital: en el análisis de la mercancía, por ejemplo, o en esos momentos en los que Marx recuerda a los trabajadores que ellos mismos han forjado sus “grilletes de oro”, que ellos mismos han producido el capital y todas sus acumulaciones. La utopía de los “productores libres” también sugiere algo así, con su insinuación de que un modo de producción distinto sería transparente, no solo por ser el resultado de una elección colectiva de prioridades, sino también porque esas prioridades estarían disponibles para la inspección colectiva, así como el funcionamiento de una máquina productiva auténticamente socialista sería visible para quien se molestara en examinarla (o criticarla).

No obstante, la proposición general de esta conclusión política, o quizá más bien apolítica o incluso antipolítica, sigue siendo escandalosa si tenemos en cuenta que estamos lidiando con un pensador como Marx, quien también fue un genio político y quien (como Lenin) “pensaba políticamente” todo el tiempo y siempre tenía buen ojo para las posibilidades políticas de cualquier situación o coyuntura dadas, también en gran medida como el propio Lenin. Por otra parte, ello equivale a decir que ambos eran preeminentemente —y en el mejor sentido de la palabra— oportunistas: y que ambos, siguiendo la enseñanza y el ejemplo de Maquiavelo, eran capaces de poner en marcha los cambios y las reversiones más sorprendentes, y lo hacían valorando más el análisis concreto de la situación o la coyuntura que la fidelidad a cualquier principio preconcebido. De ahí que de sus obras, o al menos de la de Marx, se hayan derivado innúmeras agendas políticas prácticas.[4] En efecto, así como es bien sabido que el marxismo no fue una creación de Marx sino de Engels después de su muerte, y que este sistema, que aspiraba a ser una teoría y una práctica, una filosofía y una política, fue conjugado de las más diversas maneras —desde la Segunda Internacional hasta los movimientos de izquierda extraparlamentaria y los diversos anarquismos del

presente—, del mismo modo parece justo entender el “marxismo” como una ideología y también una “ciencia” (o bien una Wissenschaft, y hasta me atrevería a decir una teoría), y ver los diversos marxismos a los que me he referido como otras tantas ideologías y prácticas políticas que deben ser distinguidas de ese análisis “científico” encarnado en El capital. (Pero como no todos se sentirán atraídos por este lenguaje arcaico —más ofensivo en su implicación de “ciencia” que en la noción más abarcadora de ideología como “filosofía de la praxis”—, abandonaré de buena gana esa particular formulación reteniendo la diferencia.)

No ha sido mi intención aquí desmoralizar a los lectores políticos de El capital, ni mucho menos argumentar contra la práctica política propiamente dicha. De hecho, preveo al menos dos resultados de política práctica que podría suscitar la lectura de El capital que acabo de ofrecer, a pesar de que los resultados siempre son (quizás incluso por definición) impredecibles.

Aun así, quienquiera hable de los efectos políticos de la escritura está hablando de retórica (o propaganda), ya tengamos que lidiar con lo ficcional y lo literario o con lo científico y no ficcional: todos los textos tienen efectos políticos, y la pregunta es si estos pueden ser juzgados o predichos, adaptados o enfocados, de antemano.

El dualismo de Korsch arroja algunas consecuencias interesantes para la escritura expresamente política, consecuencias que a su vez son dialécticas. En primer lugar, este dualismo sugiere que la escritura política puede poner el énfasis en el sistema o en la agencia: en otras palabras, puede construir la imagen de un sistema tan total que es abrumador, de modo tal que el individuo atrapado allí tiene escaso poder para hacer algo, o bien puede hacer hincapié en la agencia, y en este punto aparecen agentes y actores que de algún modo son más fuertes que el sistema más inhumano y tienen la posibilidad de superarlo de formas positivas y útiles.

La primera es una literatura que, en virtud de su forma, necesariamente describe víctimas y oprimidos: está calculada para despertar compasión por las víctimas e indignación ante el sistema. La segunda está calculada para retratar el heroísmo y despertar admiración, energizar al lector y constituir una llamada a la acción. Es fácil ver las debilidades recíprocas de ambas estrategias formales y retóricas: la última, el énfasis en la agencia, es propensa a suscitar un voluntarismo peligroso en cuyo marco los sujetos involucrados pierden todo sentido del inmenso poder del sistema y están dispuestos a zambullirse en luchas imposibles

y martirologios inevitables. En cuanto a la primera estrategia, la del énfasis en el poder abrumador del sistema propiamente dicho, debería quedar claro que alienta el fatalismo —si no la ilusión de inevitabilidad asociada a la convicción de la Segunda Internacional acerca de la inminente caída del capitalismo—, luego el cinismo pasivo propio de la falta de alternativas, y por último la desesperanza y la impotencia de los sujetos de ese sistema, para quienes no hay acción posible o siquiera concebible. Conocemos bien esta reacción en particular, ya que es en gran medida la que hoy experimentamos en carne propia.

Korsch creía que cada uno de esos “códigos” reflejaba la coyuntura histórica: así, el activismo de Marx pasó a primer plano en los años revolucionarios en torno a 1848 (el Manifiesto comunista), para resurgir con la decadencia del Segundo Imperio y la inminencia de la Comuna de París. Por otra parte, el fatalismo —el énfasis en el sistema económico y su lógica implacable— pasó a ser la consigna de los años de estancamiento e inmovilidad geológica, cuando la política parecía estar al borde de la extinción y solo quedaba la posibilidad de analizar ese sistema que parecía permanente e inmodificable (a pesar de que la esencia superficial del sistema era el cambio, en el sentido de la expansión del capital, las nuevas fortunas, los nuevos edificios y ciudades, así como una corrupción que florecía en todas partes y se llamaba “progreso”): esos fueron los años durante los cuales Marx fue construyendo lentamente su ciclópeo modelo del capital.

Mi sensación actual es un poco diferente, como corresponde a nuestro conocimiento del sistema: en efecto, hoy se percibe que ambas perspectivas son correctas; que la globalización ha conferido al sistema una solidez inédita y literalmente sobrehumana, invulnerable a cualquier forma de resistencia individual, pero al mismo tiempo y a partir de Seattle —sin olvidar a los zapatistas y mucho menos a las insurgencias guerrilleras que en todas partes parecieron jaquear a las fuerzas armadas del imperio—, se produce mucho movimiento inesperado y emergen súbitas vulnerabilidades que parecen desestabilizar el sistema ya inmerso en la más excepcional de sus crisis financieras. En otras palabras, no está claro en absoluto que nos hallemos en una situación de sólida estabilidad sistémica, sin la menor posibilidad para la agencia o la acción. Sin embargo, la multiplicidad de estas acciones —locales o regionales como en el caso de los zapatistas, religiosas como en el caso de los diversos movimientos islámicos, anarquistas como en el caso de las masivas manifestaciones de Seattle y otros lugares— aparejada a la virtual desaparición del viejo sistema de partidos, que parece haber caído en un completo descrédito

a raíz del colapso de los países socialistas, sugiere un sinnúmero de puntos de vista en torno al sistema, con la confusa consecuencia de que nadie puede decir bien qué es en realidad y qué forma debería tomar la resistencia. De hecho, el propio concepto de “resistencia” sugiere una postura reactiva en líneas generales, con total ausencia de metas estratégicas activas, y mucho menos comunes a todos estos movimientos.

He ahí la situación en cuyo marco me ha parecido útil ofrecer una lectura de El capital que insista en su implacable demostración de la naturaleza sistémica del capitalismo; es decir, que reincorpore las ventajas de un análisis totalizador del sistema (usando aquí de forma intercambiable los conceptos de totalidad y de sistema). Por cierto, se nos ha alentado con tenacidad a pensar en términos de sistemas abiertos y cerrados, que luego es imperioso evaluar como sistemas buenos y malos: así, el capitalismo es un sistema abierto y, en consecuencia, bueno, el sistema del mercado, mientras que el comunismo es un sistema cerrado, con todas las calificaciones burocráticas que entraña semejante clausura. La originalidad paradójica —e incluso podríamos decir dialéctica— del análisis de Marx radica en el hecho de que en El capital el “sistema” se caracteriza como una unidad de los opuestos, y entonces es el sistema abierto del capitalismo el que resulta ser cerrado. En otras palabras, lo abierto del capitalismo es su dinámica de expansión (de acumulación, de apropiación, de imperialismo), pero a su vez esta dinámica es fatídica y necesaria: el sistema no puede no expandirse; si permanece estable, se estanca y muere; debe continuar absorbiéndolo todo a medida que avanza, interiorizar todo lo que hasta entonces era exterior a él. Así, mediante un quiasmo que ha devenido dialéctico, todo lo que era malo en la calificación de lo cerrado se ha transferido a lo abierto sin que necesariamente haya ocurrido lo mismo a la inversa. El capitalismo es entonces eso que a veces se denomina “máquina infernal”, un movimiento perpetuo o milagro innatural cuyas fortalezas resultan ser su parte más intolerable.

He aquí el punto en el que cabe evaluar el valor político de esta construcción. En un período como el nuestro, ante la ausencia de alternativas, la reacción incluso de los críticos del sistema a sus crisis e injusticias apenas atina a repararlo, y con suerte de ese modo a reformarlo. Por el contrario, la enseñanza de que el capitalismo es un sistema total apunta a demostrar que no es posible reformarlo, y que sus reparaciones, en un principio concebidas para prolongar su existencia, necesariamente terminan por fortalecerlo y acrecentarlo. Se trata entonces de un argumento contra lo que alguna vez se llamó “socialdemocracia”, que hoy, de forma mucho más confesa que nunca en su historia pasada, afirma la posibilidad

de reformar el capitalismo; o bien, en una suerte de demostración por la negativa, se conforma con la convicción de que ningún otro sistema es posible y por lo tanto no queda sino disminuir poco a poco sus injusticias y desigualdades.

Pero la fuerza y el logro construccional de El capital consisten precisamente en evidenciar que las “injusticias y desigualdades” forman parte estructural de este sistema total, con lo cual nunca pueden ser reformadas. En un sistema en el que lo económico y lo político se han fusionado, las tácticas tales como las que se implementan en la regulación gubernamental son meras construcciones verbales y retórica ideológica, puesto que por definición su función y propósito consisten en ayudar a que el sistema funcione mejor. El argumento en favor de la regulación es un argumento en favor de un control más eficiente del sistema económico, con el objeto de prevenir o evitar su colapso. Tal como lo enunció hace mucho tiempo Stanley Aronowitz, la vocación de la socialdemocracia, como opuesta a una diversidad de partidos facciosos, consiste en tener siempre presentes los intereses totales del capitalismo y mantener su funcionamiento general.

Tal sería, entonces, uno de los beneficios de leer El capital como sistema total. En cuanto a la otra conclusión de política práctica que podría esperarse de este libro, tiene que ver con la globalización, una situación relativamente nueva sobre la que el tomo I de El capital también tiene su inesperada palabra que decir.

De hecho, he organizado esta lectura de El capital en torno a lo que Marx llama su “ley general absoluta”, que es la unidad entre la producción capitalista y el desempleo. La expansión del capitalismo en la nueva fase de la globalización intensifica significativamente ese proceso y confiere a la relevancia de El capital, leído de esta manera, un carácter de inevitabilidad rebosante de nuevas y originales lecciones que no habían cobrado visibilidad en anteriores situaciones de crisis. En efecto, nos hemos acostumbrado a los ritmos de grandes altibajos, que ya nos resultan familiares: un acontecimiento recurrente del que el sistema se recupera siempre de una forma nueva, saliendo a flote más fuerte y más imprevisiblemente próspero que antes; sin embargo, una serie de factores combinados —la proximidad del mercado mundial (del que sin duda la globalización es al menos el preludio) y la ausencia de una nueva guerra mundial que pudiera haber destruido la acumulación de capital, su planta y su inventario para hacer posible una nueva reconstrucción, sumadas a la transformación del capitalismo en un sistema financiero— implican que nos hallamos en una situación históricamente distinta de la que rigió en 1919 o en 1945:

Podríamos comenzar por recordar que los años milagrosos de la anterior edad de oro (aproximadamente de 1950 a 1973) dependieron no solo de una guerra mundial y un incremento enorme en los gastos del Estado, sino también de una transferencia de población desde la agricultura hacia la industria en una magnitud sin precedentes históricos. Las poblaciones agrícolas resultaron ser un arma potente en la gesta por la modernización, puesto que proporcionaron una fuente de mano de obra barata para una nueva oleada de industrialización. En 1950, el 23% de la fuerza de trabajo de Alemania estaba empleada en la agricultura; en Francia era el 31%; en Italia, el 44%, y en Japón, el 49%; hacia el año 2000, las poblaciones agrícolas de todos esos países no llegaban al 5%. En el siglo XIX y a principios del XX, el capital lidiaba con el desempleo masivo, cada vez que se le presentaba ese problema, expulsando proletarios urbanos de regreso al campo, así como exportándolos a las colonias. Al eliminar el campesinado en su núcleo tradicional al tiempo que se aproximaba al límite de la expansión colonial, el capital eliminó sus propios mecanismos tradicionales de recuperación.[5]

Estos recordatorios históricos explican por qué el fenómeno del desempleo como síntoma de la crisis sistémica actual es diferente y mucho más ominoso de lo que lo fue en depresiones anteriores, y también revelan por qué, en cualquier lectura contemporánea de El capital, el desempleo estructural al que hace referencia la concepción marxiana de “ejército de reserva del capitalismo”, alguna vez un rasgo secundario del sistema, hoy pasa al primerísimo plano de su análisis.

El desempleo a menudo se ha entendido como la otra cara ideológica de un entero programa político basado en la exigencia de “pleno empleo”; y si bien por un lado creo que este eslogan puede ser bueno y estimulante para nosotros en la coyuntura actual —en particular porque es irrealizable dentro del sistema, y en consecuencia se usa deliberadamente para dramatizar todo lo que no es funcional en su estructura—, considero que no es necesario recurrir a esta estrategia política e ideológica cuando se insiste en la centralidad estructural fundamental del desempleo en el texto de El capital. Allí Marx no llama a corregir esta terrible situación mediante una política del pleno empleo; antes bien, demuestra que el desempleo es estructuralmente inseparable de la dinámica de acumulación y expansión que constituye la naturaleza misma del capitalismo propiamente

dicho.

A mi parecer, la centralidad del desempleo en la lectura de El capital que proponemos aquí es políticamente significativa e históricamente relevante en otro sentido, que se vincula a la globalización en sí. Nuestra lectura sugiere que esas poblaciones masivas de todo el mundo, que, como suele decirse, “se han caído de la historia”, que han sido deliberadamente excluidas de los proyectos modernizadores del capitalismo primermundista y desechadas como casos irremediables o terminales, que forman parte de los así llamados “Estados fallidos” (un seudoconcepto nuevo y conveniente para sus acuñadores) o son víctimas de desastres ecológicos o anticuadas supervivencias de “odios étnicos” supuestamente arcaicos e inmemoriales, que son víctimas de hambrunas, ya sean de factura humana o natural; todas esas poblaciones que en el mejor de los casos son confinadas a campamentos de diversos tipos y atendidas por ONG y otras fuentes de filantropía internacional, sin duda recipientes de una nueva clase de miseria global e histórica, se verán bastante distintas si se las considera con referencia a la categoría del desempleo.

En efecto, hay otra oposición que entra en juego con el uso de las categorías marxianas; por así decir, otro eje de oposición que es preciso alinear o coordinar con el de fatalismo y voluntarismo que hemos atribuido a Korsch: el eje, igualmente intenso y significativo, de lo que Althusser diagnosticó como una tensión entre las categorías de dominación y explotación.[6] A diferencia de los códigos duales que caracterizan la oposición de Korsch, estas categorías, que también proyectan con claridad códigos propios a los que es posible traducir el mismo contenido de forma indiferente y alternativa, tienen peso desparejo en el sistema de Marx. Aquí sigo la posición de Althusser, para quien la estructura del modo de producción está fundamentalmente organizada por “las relaciones de producción”, o bien, en otras palabras, por la estructura de la explotación: la dominación, en consecuencia, no solo es el resultado “secundario” de esta estructura sino también el modo de su reproducción antes que de su producción.

La posición antitética no está ocupada por ninguna de las variedades del marxismo, sino más bien por su pariente y primo carnal, el anarquismo; ambos son “gente del libro” que reconocen El capital como su texto fundamental, pero el anarquismo coloca el énfasis primario en la dominación, es decir, en versiones y formas del poder propiamente dicho (en lugar de aquello que, para sintetizar, podemos llamar “la economía”), y todos sabemos de la seducción que ejerce en la actualidad esta polifacética palabra, tanto en la política como en la teoría. Creo

que la posición marxista evalúa este énfasis como un aspecto esencialmente moral o ético, que conduce a revueltas y actos de resistencia puntuales pero no a la transformación del modo de producción; y este argumento se refuerza en virtud del programa positivo implícito en las diversas ideologías del poder, que podría expresarse tanto en términos de libertad como, desde un punto de vista más político, de democracia, en general de un tipo no parlamentario, radical o directo. Pero tal como sugiere la disyunción radical entre política y economía que he propuesto aquí, el resultado del énfasis en la explotación es un programa socialista, mientras que el del énfasis en la dominación es un programa democrático: un programa y un lenguaje que el Estado capitalista suele cooptar con extrema facilidad.

Este no es el lugar para seguir argumentando sobre el tema, sino apenas para resituar el experimento de pensamiento propuesto en el final de Valences of the Dialectic,[7] a saber, la posibilidad productiva de efectuar un cambio en la teoría y en la práctica que acompañe la iniciativa de reconsiderar a todas esas poblaciones perdidas del mundo con referencia a la explotación en lugar de la dominación. Puesto que parece incontestable el hecho de que prácticamente todas las descripciones de la situación de esas poblaciones —y cabe aclarar que la insistencia en el horror de esa situación es sin duda muy bienvenida— tienden en última instancia a deslizarse, por la propia fuerza de estos conceptos, hacia crónicas de la dominación (en particular porque no estamos acostumbrados a pensar el desempleo como una categoría de la explotación), aun cuando de entrada se haya planteado un análisis económico que postule el imperialismo en lugar de otro tipo de causas. “Imperialismo” es en efecto un espacio conceptual muy útil para poner en evidencia de qué modo una categoría económica puede devenir con extrema facilidad en un concepto de poder o dominación (y está claro que la palabra “explotación” también es en sí misma escasamente inmune a tal deslizamiento).

Es por eso que el análisis marxiano de la globalización, al cual nos autoriza la propia dinámica de El capital delineada aquí, permite una oportuna recodificación de esas situaciones múltiples de miseria y ociosidad forzosa, de poblaciones que irremediablemente caen presas de incursiones militares y agencias caritativas por igual, de la nuda vida en todos los sentidos metafísicos en los que puede interpretarse la temporalidad puramente biológica de las existencias carentes de actividad y de producción. Pensar todo esto en relación con una suerte de desempleo global en lugar de adjudicarlo a tal o cual pathos trágico equivale, creo, a volver a comprometerse con la invención de una nueva

política transformadora a escala global.

[1] Antonio Negri, "Constituent Republic", en Antonio Hardt y Paolo Virno, Radical Thought in Italy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

[2] Crawford B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 223-236 [trad. esp.: La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, trad. de Juan-Ramón Capella, Barcelona, Fontanella, 1970].

[3] Karl Korsch, Karl Marx, Nueva York, Russell and Russell, 1963, pp. 228 y 229 [trad. esp.: Karl Marx, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Folio, 2004].

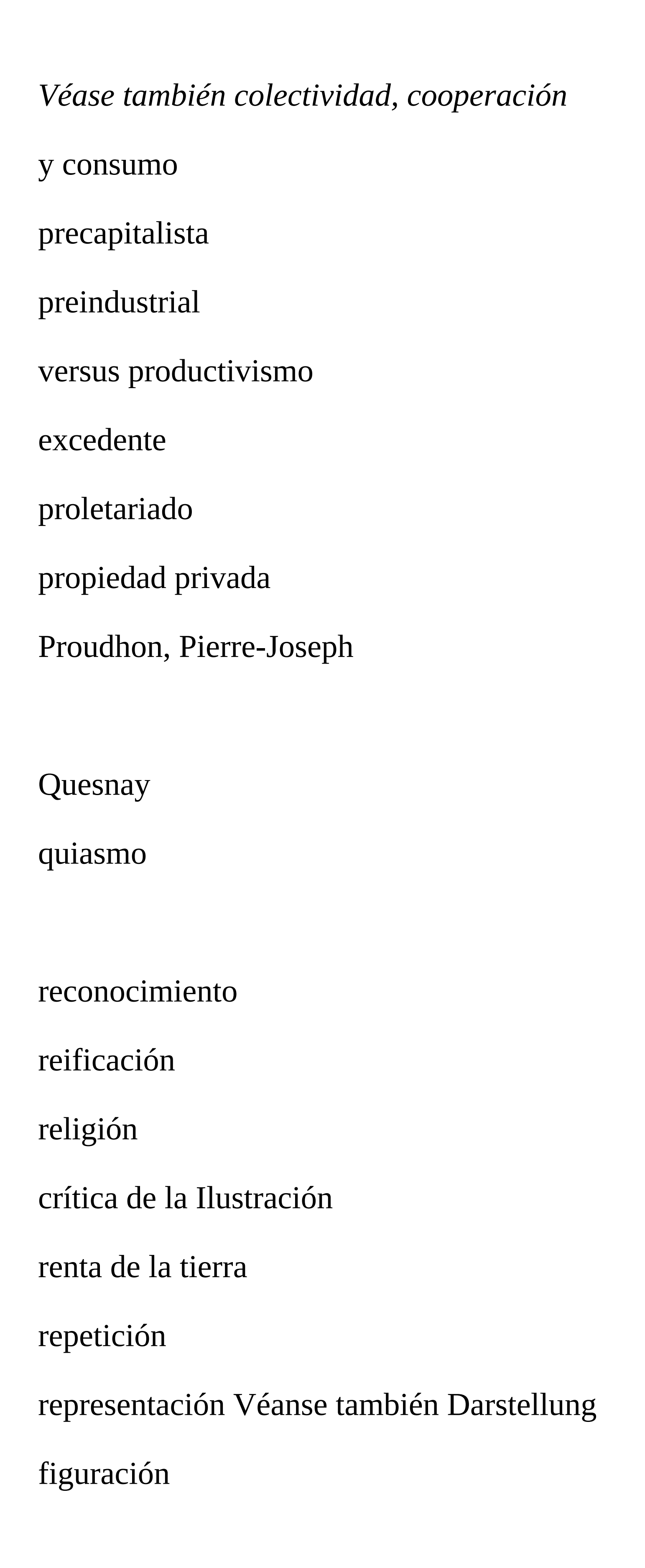
[4] El viejo libro de Stanley Moore, Three Tactics in Marx (1963), fue una lección interesante, no solo sobre la adaptabilidad de Marx en este sentido, sino también en relación con los múltiples recursos disponibles en esta obra compleja y de amplio alcance para las más diversas perspectivas políticas: en este caso, para la socialdemocracia, el comunismo y el maoísmo, respectivamente. Pero Moore tomó en cuenta los extensos escritos y comentarios políticos de Marx durante toda su vida, mientras que nosotros solo nos hemos abocado a El capital, tomo I (y sus textos preparatorios).

[5] Aaron Benanav, "Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital", en Endnotes, núm. 2, p. 21. El énfasis de Benanav en el desempleo ha alentado la lectura de El capital que presento aquí.

[6] Esta posición se desarrolla de manera plena en Louis Althusser, Sur la reproduction, París, PUF, 1995, un seminario hasta ahora inédito que a mi parecer es la exposición más completa y satisfactoria de la posición de Althusser y del trabajo de toda su vida.

[7] Véase Fredric Jameson, Valences of the Dialectic, Londres, Verso, 2010, pp. 565-582.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS



▪

Fredric, Jameson

Representar El Capital : una lectura del tomo I / Jameson Fredric. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2021.

(Filosofía)

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Lilia Mosconi.

ISBN 978-987-719-245-2

1. Filosofía Marxista. 2. Marxismo. I. Mosconi, Lilia, trad. II. Título.

CDD 320.5322

▪

Diseño de cubierta: Juan Balaguer

Conversión a formato digital: Libresque

Título original: Representing Capital. A Reading of Volume One

ISBN de la edición original: 978-1-84467-454-1

Humboldt 2355, 2° piso; C1425FUE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

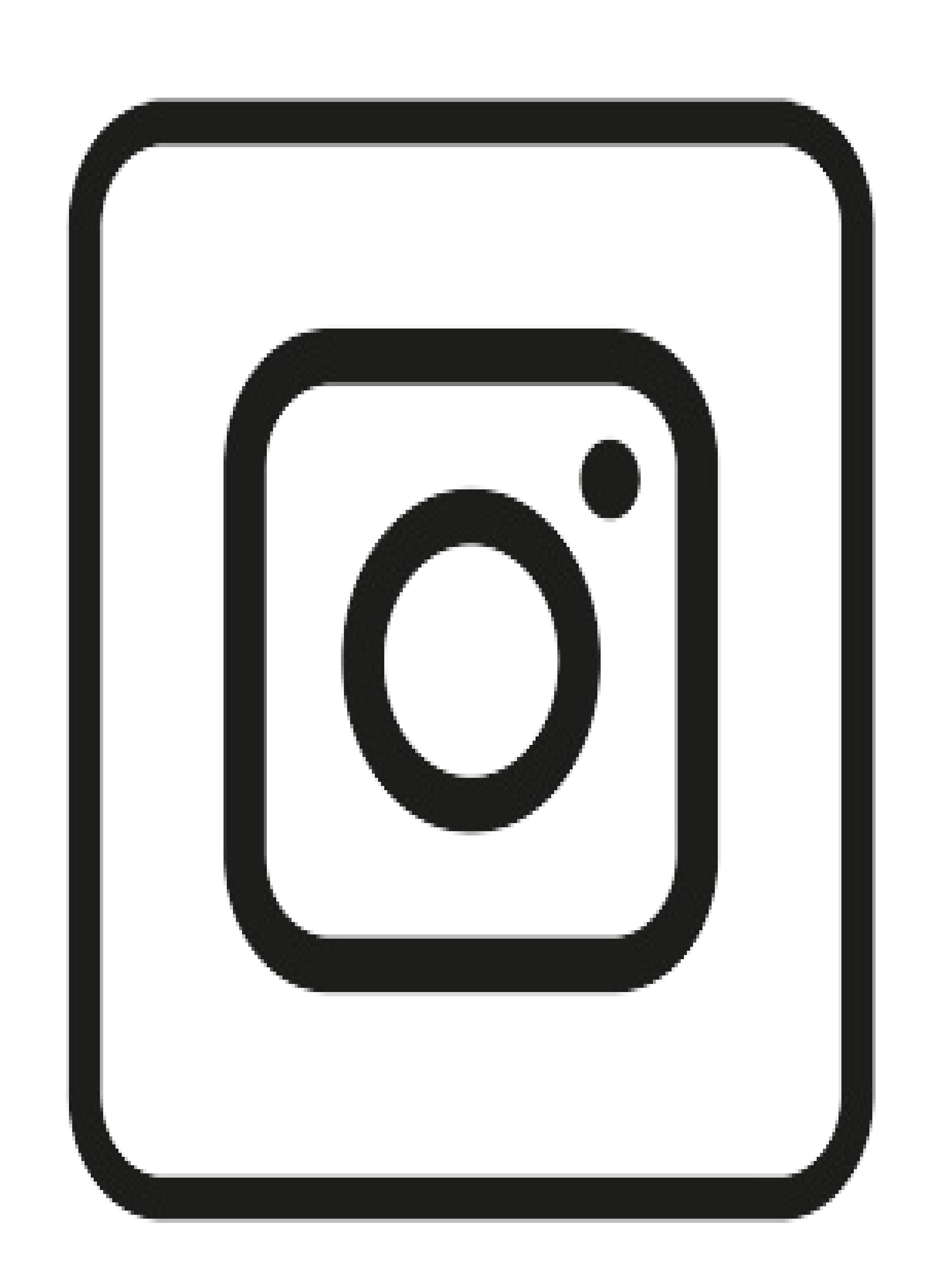
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

ISBN 978-987-719-245-2



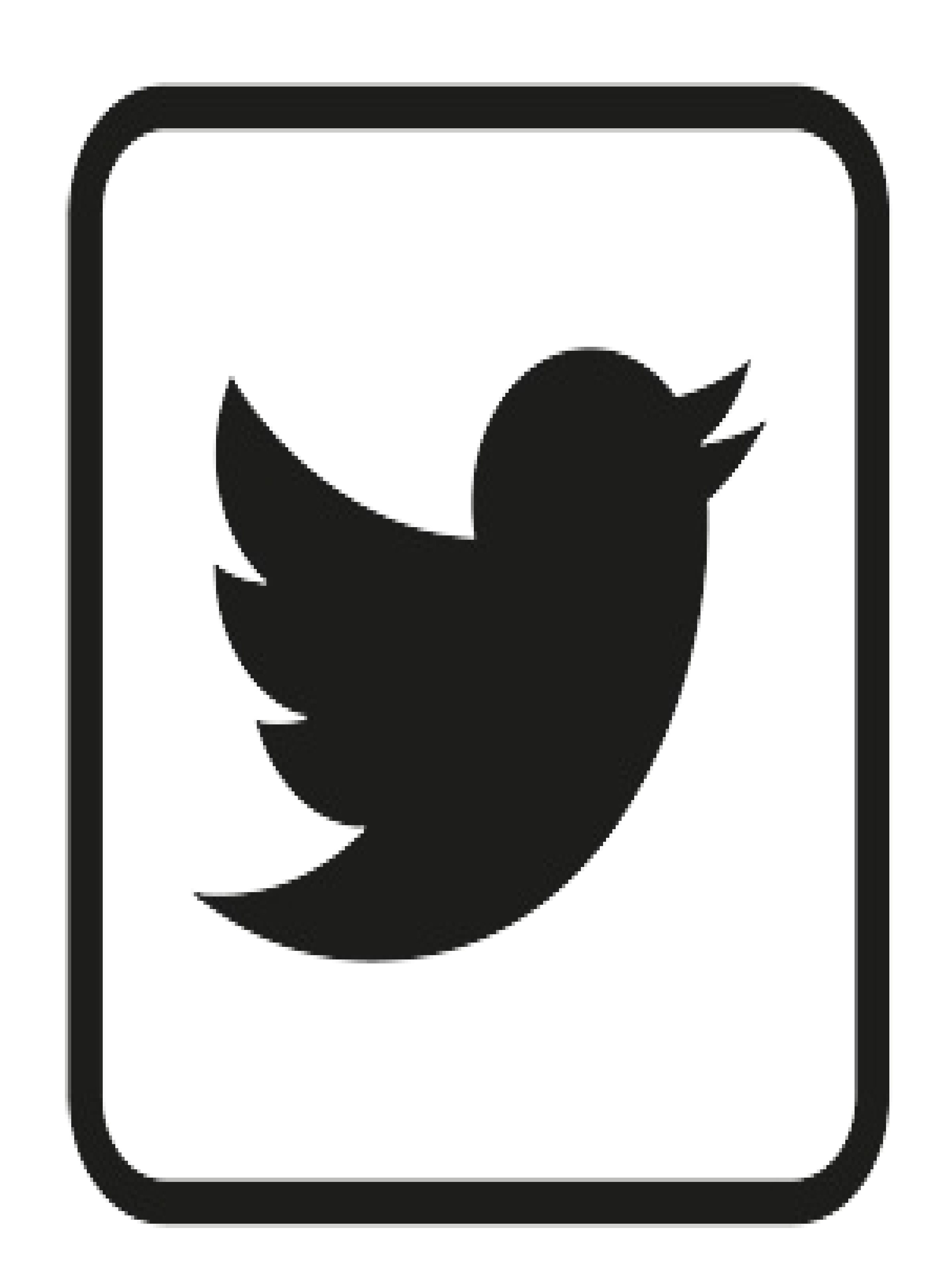
SIGAMOS CONECTADOS

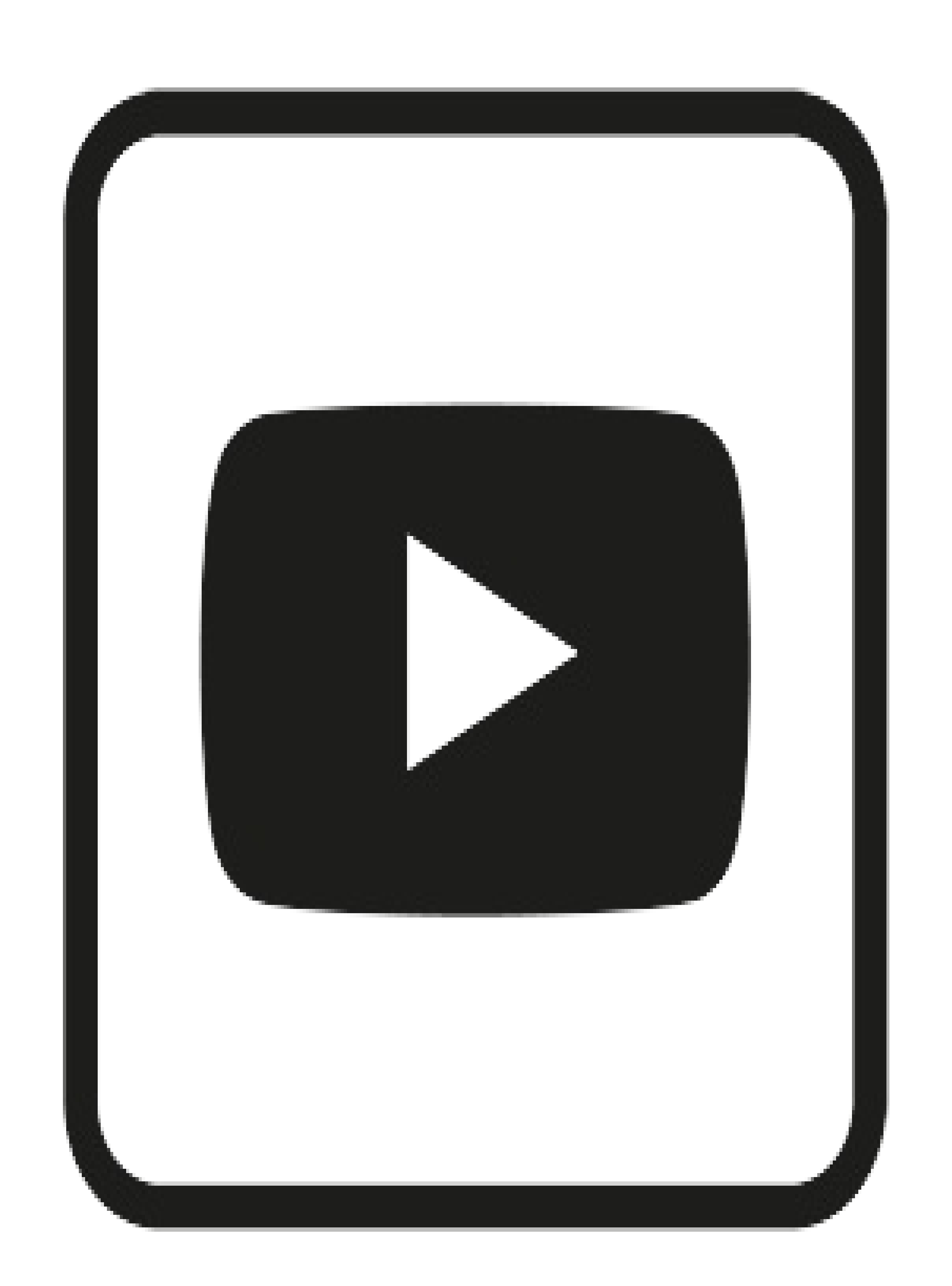


@fceargentina



@FCEdeArgentina





FondoDeCulturaEconómicaDeArgentina

www.fce.com.ar